Weſſofontani proba ſum poſſeſſio clauſtri
Heus! Domino me redde meo: ſic jura repoſcunt.
I. E. Belling. Cath. Sc. A.V.

<36604339250015

<36604339250015

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. sp. 895-b (2 (Villaume)

Ph. sp. ~~901~~ 895 b (2

Philos. Theol. Nat. 1072.

R

Von dem

Urſprung und den Abſichten

des

Uebels.

Zweiter Band.

Leipzig,

bei Siegfried Lebrecht Cruſius. 1785.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Dieſer zweite Band iſt, wider meinen Willen, ſchwerer zu verſtehen geworden, als der erſte. Die Unterſuchungen waren abſtrakter, ich hatte vieles zu berichtigen, zu beſtimmen; viele Lehrſåzze, die mir Vorurtheile ſchienen, traf ich auf meinem Wege; es waren viele wider mich.

Ich habe mich in Unterſuchungen eingelaſſen, die vielleicht nicht ganz nothwendig zu meinem Gegenſtande gehörten — ſie waren aber doch damit verwandt — Wenn ſie gründlich ſind, wird mir der Philoſoph ſolche leicht verzeihen: wichtig ſind ſie ohne Zweifel.

Da der Gegenſtand ſich unter meiner Feder weiter ausdehnte, als ichs gedacht håtte, ſind aus dem erſten Bande zwei

gewor-

geworden, ſo daß noch ein dritter folgen wird, wo ich von den Abſichten des Uebels handeln werde. Wird man's mir als einen Fehler anrechnen, daß ich mein Werk nicht verſtümmelt habe? Ich hoffe, der Leſer wird mich nicht der Weitläuftigkeit beſchuldigen — Die Ausdehnung liegt in den Sachen; in den Worten nicht; ich bin mit dieſen ſparſam umgegangen.

Das Publikum hat dem erſten Theile dieſes Werks ſeinen Beifall vergönnt; ich wünſche, daß dieſer zweite deſſelben nicht unwürdig ſey. Ich bitte inſtändigſt, mich nicht ungehört zu verdammen.

Halberſtadt,
den 24ſten Februar 1785.

Villaume.

IV. Buch.

Von der Nothwendigkeit des Uebels.

I. Theil.

Vom phyſiſchen Uebel.

I. Kapitel.

Beweis, daß es unvermeidlich ſey.

Man möchte vom Uebel ganz frei ſeyn; ohne Leiden leben! ein angenehmer, ſchmeichelnder Gedanke! — Aber, iſt er vielleicht nicht ein Traum? — Manchmal haben wir uns mit angenehmen Gedanken geweidet, und nachher gefunden, daß es, leider, Hirngeſpinſte waren. Wir wollen ſehn, ob es mit dieſem auch ſo iſt.

Eine Welt ohne Uebel! — Man mag ſich eine Welt denken, wie man will, ſo müſſen Kräfte darin ſeyn, und dieſe Kräfte müſſen wirken; Kraft und Wirkung iſt Leben, und ohne ſie der Tod. Nun aber iſt jede Wirkung

auf einen unrechten Gegenſtand, Uebel; jedes Uebermaas der Wirkung, Uebel; und jeder Mangel an Kraft, Uebel.

1. Art. Unrechter Gegenſtand der Kraft.

Wenn alſo kein Uebel ſtatt finden ſoll, muß

1) Keine Kraft auf einen unrechten Gegenſtand wirken können.

Die Schiklichkeit oder Unſchiklichkeit des Gegenſtandes hängt nicht von ſeiner Natur, ſondern von ſeiner Beſtimmung ab. Jeder brennbare Körper, z. B. iſt, ſeiner Natur nach, ein rechter Gegenſtand des Feuers, er mag nun, nach unſern Abſichten, zur Feurung dienen ſollen, oder zu einem andern Gebrauch von uns beſtimmt ſeyn. Das Holz auf dem Heerde iſt mit den Balken im Hauſe, mit dem koſtbarſten Schranke einerlei; jedes, von Natur, eine ſchikliche Nahrung für das Feuer. Allein, nach unſern Abſichten, iſt die Beſtimmung des Einen, zu brennen, und des Andern, nicht zu brennen; ſo daß, wenn Feuer lezteres ergreift, Uebel entſteht, nicht der Natur nach, ſondern weil wir die Beſtimmung deſſelben anders verordnet haben. (S. III. B. VI. Kap. Seite 225 des 1ſten Bandes.)

Alſo müßte die Kraft auf ihren Gegenſtand wirken können, ſo lange er noch von dem Menſchen unbeſtimmt bleibt, und wenn ihn der Menſch zum Gegenſtand dieſer Kraft beſtimmt hat. Sobald wir aber den Gegenſtand anders beſtimmt hätten, müßte er von den Geſezzen der Natur befreit, und über den Wirkungskreis jener Kraft erhoben werden. D. h. das Holz müßte brennen können, ſo lange wir es noch nicht angewandt haben, und wenn wir es zur Feurung beſtimmen; wenn wir aber daraus Balken gehauen, oder Geräth verfertiget haben, müßte es unbrennbar ſeyn.

Nicht wahr, die Fordrungen fangen an, ſonderbar zu lauten?

Dieſe Befreiung des Gegenſtandes von der Wirkung der Kraft kann man ſich auf eine zwiefache Art denken; entweder, daß die Kraft den Gegenſtand nicht mehr treffen kann; oder daß ſie ihre Wirkung verliert, ſobald ſie den privilegirten Gegenſtand berührt. Wenn wir das Holz zum Bau unſrer Häuſer, oder ſonſt angewandt hätten, müßte das Feuer ſolches nicht berühren können, oder gleich verlöſchen.

Lezte Fordrung iſt vorzüglich ſeltſam — was erſtere betrift, ſo müſſen wir dafür ſorgen,

daß ſie erfüllt wird. Es iſt uns anheimgeſtellt, ſolche Vorkehrungen zu treffen, daß die zerſtörenden Kräfte in der Natur die Dinge nicht erreichen, deren Erhaltung wir wünſchen. Wir haben ja Kräfte, Vernunft, Vorſicht — laßt uns ſolche anwenden; dann werden wir nicht den zehnten Theil von dem Uebel erfahren, worüber ſo bitterlich geklagt wird.

Noch eins iſt ſehr merkwürdig. Oftmals wollen wir gewiſſe Dinge nur auf eine beſtimmte Zeit den zerſtörenden Kräften in der Natur entreiſſen, um ſolche nachher dieſen Kräften zur Erreichung unſrer Abſichten zu übergeben. Alſo wollen wir dieſe Dinge nicht auf immer jenen wirkenden Kräften entziehn, ſondern nur auf eine ungewiſſe Zeit, die von unſrer Willkühr abhängt. So iſt es mit dem Brennholz in unſern Schuppen und Vorrathsanſtalten. Dieſe Fordrung bedeutet nichts weniger, als eine ſchöpferiſche Gewalt über die Natur, ſo daß wir die Geſezze derſelben, nach Belieben, zernichten und wiedererſezzen können. Dann aber iſt keine Wahrheit und keine Einheit mehr.

2. Artik. Maaß der Kräfte.

2) Wenn das Uebel weg ſollte, müßte keine Kraft zu ſtark oder zu ſchwach für

für ihren Gegenſtand ſeyn noch werden können; ſie müßten alle genau mit der Empfänglichkeit ihres Gegenſtandes paſſen.

Wie aber, wenn eine Kraft mehrere Gegenſtände hat? Wolken und Nebel ſind ein Gegenſtand des Windes, aber auch die Obſtbäume. Jene muß der Wind vertheilen oder vertreiben; von dieſen ſoll er das Obſt zum Futter für das Vieh, und das ſchadhafte zur Beförderung des Guten abwerfen. Soll nun der Wind zur Vertheilung der Wolken ſtark genug ſeyn, ſo wirft er das reife und unreife, das ſchadhafte und das geſunde Obſt, die Blüten, die Zweige herunter. Wird er aber ſo gemäßigt, daß er den Früchten nicht ſchaden, und nur diejenigen abwerfen kann, die ſchon abfallen wollen, ſo bleiben Wolken und Nebel an ihrem Ort, erſäufen die Gegend, und vergiften die Luft, und der Boden bleibt in andern Gegenden dürre.

Die Anpaſſung der Kraft auf den Gegengenſtand iſt mehrentheils relativ, und nur durch die Anwendung des Gegenſtandes beſtimmbar. Ein Fluß, z. B. überſchwemmt ſeine Ufer, oder iſt ſeicht; ſo wird beides, nur durch die Beſtimmung des Fluſſes oder ſeiner Ufer, ein Uebel. Wenn der Miſſiſippi austritt, thut er keinen

Schaden, denn er verheert keine Felder, zerſtört keine Wohnungen, verdirbt nichts; weil ſeine Ufer ungebaut liegen, und der Canadenſer ſeine Hütte weiter hin aufſchlägt, wenn ihm der Fluß zu nahe kömmt. Zu klein wird er niemals, und wenn er auch noch ſo ſehr abnimmt; denn für die Fiſche und zum trinken hat er immer Waſſer genug. Mit der Elbe und dem Rhein iſts ganz anders; weil ihre Ufer bewohnt und gebaut ſind; weil ſie nicht allein Fiſche ernähren, und Waſſer zum trinken haben, ſondern noch Mühlen treiben, und große Fahrzeuge tragen ſollen.

Alles kommt alſo auf Beſtimmungen an, und dieſe Beſtimmungen — ſezt der Menſch; alſo müßten die Kräfte in der Natur ſich nach dem Willen des Menſchen richten, und ihren Geſezzen hier folgen, dort widerſprechen.

Die Beſtimmungen ſind verſchieden, und eine fordert von der Kraft eine größere Wirkung, als die andre. Die Kraft müßte alſo öfters zugleich für die eine Wirkung ſtark, und für die andre ſchwach ſeyn; und das, nach der Willkühr des Menſchen. Eine Geſellſchaft, z. B. macht ſich mit Schwimmen ein Vergnügen; zu gleicher Zeit ſoll der Fluß Fahrzeuge tragen. Dazu muß er groß ſeyn. Ein

Schwim-

Schwimmer aber bekömmt den Krampf und läuft Gefahr; nun müßte für dieſen der Fluß plözlich ſeicht und ſchmal werden!

Um das Uebel zu verhüten, müßte alſo nur eine Art von Kräften und Gegenſtänden, und — alle in gleichem Maaße ſeyn; und dann wäre alles eins, alles — nichts.

3. Artikel. Schluß.

Es ſcheint mir alſo, ohne Uebel, keine Welt denkbar. Und hierin geht meine Theorie weiter, als die des Leibniz. Dieſer hält dafür, daß eine Welt ohne Uebel möglich iſt, und daß vielleicht unſre Erde der einzige Wohnort und Sammelplaz alles Böſen, des Fehlens und des Leidens ſeyn mag. Er ſucht uns damit zu beruhigen, daß unſre Welt mit ihrem Uebel dennoch überhaupt die beſtmöglichſte ſeyn muß, beſſer als jede andre denkbare, die vom Uebel frei wäre, weil ſie Gott unter allen denkbaren Welten gewählt hat. Erſtlich ſcheint mir hierin eine Vorausſezzung der ſtreitigen Frage zu liegen. Denn wie will er beweiſen, daß Gott die beſte Welt gewählt hat? Doch wol nur aus deſſen Weisheit und Güte. Aber bei der Frage von dem Uebel iſt die Weisheit und Güte noch gar nicht erwieſen, und

wir können ſolche alsdann erſt erkennen und zuverläßig behaupten, wenn wir den Einwurf, den man aus dem Uebel gegen dieſe Eigenſchaften Gottes hernimmt, beantwortet haben. Leibniz will die Weisheit und Güte des Schöpfers durch ſeine Wahl der beſten Welt beweiſen; und beweiſet die Wahl der beſten Welt aus der Güte und Weisheit des Schöpfers. Man darf ihm nur beides läugnen, ſo fällt ſein ganzer Beweis. Dieſer Vorwurf trift den großen Mann um deſto ſtärker, da er ſein Werk Theodicee genannt hat. Er will alſo Gott rechtfertigen; alſo iſt Gottes Weisheit und Güte noch nicht ausgemacht; und doch nimmt er ſolche Eigenſchaften des Schöpfers als einen Grundſaz an, um ſeinen Saz zu erweiſen; das heißt, um Gott zu rechtfertigen, und ſeine Weisheit und Güte zu beweiſen.

Schwerlich kann man ſich überreden, daß eine Welt mit Uebel beſſer iſt, als eine ohne Uebel; und daß der Gott, der das Uebel vermeiden konnte, und nicht vermied, der allgütigſte und allweiſeſte genannt werden ſolle. Schwerlich werden wir damit zufrieden ſeyn, daß unſre Welt im Ganzen beſſer iſt, als jede andre, wo kein Uebel wäre. Wir empfinden das Uebel immer ſtärker, als die Vollkommenheit,

heit, und wir möchten gern frei von Leiden ſeyn, ſollte es auch auf Koſten einiger Vollkommenheit geſchehn. Und wenn wir gar die Laſtträger des Weltalls ſind! welch ein Troſt! Deſto ſchlimmer für uns, werden wir ſagen, daß das Loos Uns trift, daß wir für die Vollkommenheit und das Glük der übrigen Weltbewohner büßen müſſen! Was haben wir dem Schöpfer gethan, daß die Laſt auf Uns fällt? Können jene glüklich ſeyn, warum denn nicht auch Wir? Wer wirds glauben, daß unſer Weh das Wohl des Saturns oder des Himmels macht; daß jene ohn' unſer Leiden nicht glüklich ſeyn konnten; daß die Erde nicht, eben ſowol als jene, glüklich werden konnte? Denn der, der einen Theil der Welt beglükt, warum kann der nicht auch die andern beglükken? Und zulezt; warum hat uns Gott auf die Erde, und nicht in jene ſeligen Wohnungen geſezt? Zu dieſen Fragen und Zweifeln weiß ich keine Aufloſung.

Sie fallen alle weg, ſobald wir annehmen, daß das Uebel eine nothwendige Folge jeder Kraft iſt. Da giebt es keine Wahl zwiſchen einer Welt mit Uebel, und einer ohne Uebel; ſondern nur zwiſchen mehrerem oder minderem Uebel oder Wohl. So ſind wir nicht die Opfer des Glüks andrer Weſen, und es bleibt nur

die Frage übrig: Warum hat Gott Uns, und überhaupt empfindungsfähige Weſen geſchaffen? Warum ließ er uns nicht vielmehr im Nichts? Und dieſe Frage iſt leicht zu beantworten.

Es iſt alſo keine Welt ohne Anlaß zum Uebel möglich. Wer ſich eine vorzuſtellen glaubt, der denke ſich ſogleich ſeinen Gedanken in Beziehung auf ein beſtimmtes Ding. Z. B. Feuer muß ſeyn, und es ſoll brennen. Wie nun, wenn es das Zimmerwerk im Hauſe ergreift, oder unſern Körper trift? Soll es da ſeine Kraft verlieren, oder dieſe Dinge nicht erreichen können? Soll es zurük ſtreben, wenn irgend ein Zufall es an unſre Treppen treibt; und fliehn, wenn wir ihm zu nah kommen?

4. Artikel. Prüfung einiger Stellen aus der Leibnizischen Theodicee.

Es ſey mir erlaubt, mich ein wenig bei der Leibniziſchen Theodicee aufzuhalten. Der große Mann ſcheint mir zuweilen ſonderbare Behauptungen gewagt zu haben; und wahrlich er verdient wol, daß man ſeine Säzze prüft. Ich will alſo einige Stellen ſeiner Theodicee hier näher betrachten.

Im

Im I. Theil §. 10. ſagt Leibniz:

„Es iſt wahr, daß man ſich Welten „ohne Sünde und Uebel als möglich vorſtel„len, und ſo ausſchmükken kann, wie die Er„dichtungen von Utopien und Sevaramben. „Allein dieſe Welten würden übrigens, in An„ſehung des Guten, ſehr weit unter der jezzi„gen Welt ſeyn. Das kann ich zwar nicht „Stük vor Stük darthun; denn wie kann ich „Unendlichkeiten kennen, euch, lieben Leſer, be„ſchreiben, und mit einander vergleichen? Ihr „müßt es aber mit mir aus dem Erfolge „glauben, nemlich aus dem Grunde, weil „Gott dieſe Welt, wie ſie iſt, allen andern „möglichen vorgezogen hat.„ *)

Ich erſuche den Leſer, den vorhergehenden Artikel, von der unmöglichen Vermeidung des Uebels,

*) Il eſt vrai qu'on peut ſ'imaginer des mondes poſſibles ſans péché et ſans malheur, et on en pourroit faire comme des romans des Utopies et des Sévarambes. Mais ces mondes ſeroient d'ailleurs fort inferieurs en bien au nôtre. Je ne ſaurois vous le faire voir en détail; car puis-je connoitre, puis-je vous repréſenter des infinis, et le comparer enſemble? Mais vous le *devez* juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choiſi ce monde tel qu'il eſt. *Theodicée* Part I. §. 10.

Uebels, aufmerkſam zu betrachten. Kann man ſich eine Welt ohne Sünde und Uebel denken? Und dann — Vorausſezzungen, ohne Beweis!

§. 19. ſagt er weiter:

„Indem wir uns an die einmal angenom„mene Lehre halten, nemlich, daß die Menge „der ewig verdammten Menſchen un„vergleichbar größer iſt, als die Zahl der „Erlöſten; ſo müſſen wir ſagen „ (wie ſonderbar klingt das müſſen in dem Munde eines Leibniz! —) „daß das Uebel, wenn „man es gegen das Gute abwägt, faſt wie „nichts vorkommen wird, in Anſehung der „wahren Größe des Reichs Gottes. Coelius „Secundus Curio hat ein kleines Buch de amplitudine regni coeleſtis geſchrieben, wel„ches vor kurzem wieder aufgelegt worden iſt — „er hat aber beiweitem nicht die ganze Größe „des Himmelreichs begriffen. Die Alten hat„ten von den Werken Gottes gar keine Begriffe. „Der heilige Auguſtinus war ſehr verlegen, „wenn er das Uebergewicht des Uebels entſchuldigen wollte, weil er die neuern Entdekkungen „nicht kannte. Die Alten glaubten, daß nur „unſre Erde bewohnt wäre, und fürchteten ſich „ſogar,

„ſogar, Gegenfüßler auf derſelben anzuerken-
„nen. Das ganze übrige Weltgebäude be-
„ſtand, ihrer Meinung nach, nur aus eini-
„gen glänzenden Körpern und kryſtallenen
„Sphären. Heutzutage aber — man mag
„nun das Weltall in ſo enge oder ſo weite
„Schranken einſchließen, wie man will — ſo
„muß man doch eine unzählige Menge Him-
„melskörper, die theils eben ſo groß, und
„theils größer als unſre Erde ſind, anerkennen;
„welche eben ſo viel Recht, als leztere, haben,
„bewohnt zu ſeyn; ob man gleich nicht daraus
„ſchließen kann, daß Menſchen darauf woh-
nen. Unſre Erde iſt nur ein Planet, d. h. ei-
„ner von den ſechs Haupttrabanten unſrer
„Sonne. Da aber alle Fixſterne auch Son-
„nen ſind, ſo ſieht man, welche Kleinigkeit
„unſre Erde, in Vergleichung mit der ſichtba-
„ren Schöpfung, ſeyn muß, da ſie nur ei-
„nen Anhang zu einem Fixſterne abgibt. Es
„iſt möglich, daß alle Sonnen mit lauter
„glüklichen Geſchöpfen angefüllt ſind, und
„wir haben keinen Grund zu glauben, daß viele
„von den Einwohnern derſelben verdammt
„ſeyen; denn wenige Beiſpiele, wenige Proben
„reichen zu, den Nuzzen zu erzeugen, den das
„Gute aus dem Uebel zieht. Uebrigens, da
„keine Gründe vorhanden ſind, warum wir
„glauben ſollten, daß es allenthalben Sterne
giebt

„giebt, ſo iſt es nicht unmöglich, daß über „allen Sternen noch ein großer Raum ſey. Es „mag nun dieſer Raum der Himmel der Herr„lichkeit ſeyn, oder nicht, ſo kann dieſer un„ermeßliche Raum doch, der das Weltall um„gibt, ganz voll von Seligkeit und Herrlich„keit ſeyn. Man wird ſich ſolchen wie den „Ozean vorſtellen können, wo die Ströme der „Seligen hineinſtrömen, wenn ſie ihre Voll„kommenheit in der Sternenwelt erreicht haben. „Wie wird da die Vorſtellung von unſrer Erde „und ihren Bewohnern ſchwinden? Wird dieſes „alles nicht unvergleichbar kleiner ſcheinen, als „ein phyſiſcher Punkt, da unſre Erde, in Ver„gleichung mit der Entfernung einiger Fixſterne, „gleichſam ein Punkt iſt? Da alſo der Theil „des Weltalls, den wir kennen, in Verglei„chung mit dem, was wir nicht kennen, und „doch anzuerkennen Urſach haben, ſich gleich„ſam in Nichts verliert; und da alle Uebel, die „man uns einwerfen kann, nur in dieſem Halb„nichts ſtatt finden; ſo iſts möglich, daß alles „Uebel gleichfalls, in Vergleichung mit dem „Guten in dem Weltall, ein Halbnichts ſey „*)

Wenn

*) En nous tenant à la doctrine établie, que le nombre des hommes damnés éternellement ſera incomparablement plus grand que celui de ſauvés; il

Wenn der Leſer dieſe Stelle ohne Namen des Verfaſſers finden ſollte, würde er ſie wol ſchwerlich einem Leibniz zuſchreiben, und in der Theodicee

il faut dire que le mal ne laiſſeroit pas de paroitre presque comme rien en comparaiſon du bien, quand on conſidérera la véritable grandeur de la cité de Dieu. Caelius Secundus Curio a fait un petit livre de *amplitudine Regni coeleſtis*, qui a été reimprimé il n'y a pas longtems; mais il ſ'en faut beaucoup qu'il ait compris l' étendue du Royaume des Cieux. Les anciens avoient de petites idées des ouvrages de Dieu, et St. Auguſtin, faute de ſavoir les découvertes modernes, étoit bien en peine, quand il ſ'agiſſoit d' excuſer la prévalence du mal. Il ſembloit aux Anciens qu' il n' y avoit que notre terre d' habitée, ou ils avoient même peur des Antipodes; le reſte du Monde étoit ſelon eux quelques Globes luiſans et quelques ſphères criſtallines. Aujourd'hui, quelques bornes, qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l' Univers, il faut reconnoitre, qu' il y a un nombre innombrable de Globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droits que lui à avoir des habitans raiſonnables, quoiqu' il ne ſ' enſuive point que ce ſoient des hommes. Il n' eſt qu' une Planête, c'eſt-à-dire, un des ſix ſatellites principaux de notre ſoleil. Et comme toutes les fixes ſont des ſoleils auſſi; l'on voit combien notre terre eſt peu de choſe en comparaiſon des choſes viſibles, puisqu' elle n' eſt qu' un appendice de l'un

Theodicee ſuchen. Was ſollen alle die Vielleicht in einer ſo ſchreklichen Frage, als die von der ewigen Verdammniß der beiweitem größten

l'un d'entre eux. Il ne ſe peut que tous les ſoleils ne ſoient habités que par de creatures heureuſes, et rien ne nous oblige de croire qu'il y en a beaucoup de damnées, car peu d'exemples ou peu d'échantillons ſuffiſent pour l'utilité que le bien retire du mal. D'ailleurs comme il n'y a nulle raiſon qui porte à croire qu'il y a des Etoiles par tout, ne ſe peut-il point qu'il y ait un grand eſpace au delà de la région des Etoiles? Que ce ſoit le Ciel Empyrée, ou non, toujours cet eſpace immenſe, qui environne toute cette région, pourra-t-il être rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'ocean, où ſe rendent les fleuves de toutes les creatures bien heureuſes, quand elles ſeront venues à leur perfection dans la région des Etoiles. Que deviendra la conſideration de notre Globe et de ſes habitans? Ne ſera-ce pas quelque choſe d'incomparablement moindre qu'un point phyſique, puisque notre terre eſt comme un point au prix de la diſtance de quelques fixes? Ainſi la proportion de la partie de l'Univers que nous connoiſſons, ſe perdant presque dans le néant au prix de ce qui nous eſt inconnu, et que nous avons pourtant ſujet d'admettre; et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque-néant; il ſe peut que tous les maux ne ſoient auſſi qu'un presque-

gröſten Anzahl der Menſchen? Das ganze Raiſonnement zerfällt in Staub bei dem kleinen und ſo natürlichen Einwand — Wenns nun nicht ſo iſt?

Seine unglükliche Hypotheſe von der Möglichkeit einer Welt ohne Uebel ſtürzte den groſen Mann in dieſe Verlegenheit. Freilich muſte er ſich da durch unüberwindliche Schwierigkeiten durchſchmiegen und krümmen. Es iſt zu bewundern, daß Leibniz ſich darin verwikkelte, da er doch ſelbſt Sätze behauptet, die ihn auf meine Hypotheſe von der unvermeidlichen Vermeidung des Uebels in jeder möglichen Welt führen muſten. Gleich in dem folgenden, nemlich 20 §. ſpricht er:

„Wir müſſen auf tiefſinnigere und aus der „innerſten Metaphyſik hergenommene Schwie„rigkeiten antworten, welche die Urſach des Uebels betreffen. Zuerſt frägt man: Woher „kommt das Uebel? *Si Deus eſt, unde ma„lum? Si non eſt, unde bonum?* Die Alten „ſuchten die Quelle des Uebels in der Materie, „welche

que-néant en comparaiſon des biens qui ſont dans l'Univers. Eſſais de Theodicée 1 Part. §. 19. pag. 84. Edit. d'Amſterd. 1720.

„welche ſie ſich unerſchaffen und von Gott un-
„abhängig dachten. Wir aber, die wir alle
„Weſen als von Gott herſtammend denken,
„wo werden wir die Quelle des Uebels finden?
„Wir antworten, daß man dieſe Quelle
„in dem idealiſchen Weſen der Geſchöpfe
„ſuchen muß, in ſo fern dieſes Weſen zu den
„ewigen Wahrheiten gehört, welche in den
„Vorſtellungen Gottes ſind, ohne von
„ſeinem Willen abzuhangen. Denn
„man muß bedenken, daß es eine ur-
„ſprüngliche Unvollkommenheit in den
„Geſchöpfen, und zwar VOR ihrem
„Sündenfalle, giebt; weil jedes Ge-
„ſchöpf nothwendig beſchränkt iſt, da-
„her man es nicht alles wiſſen, und ſich ir-
„ren und andre Fehler begehen kann. Plato
„ſagt in ſeinem Timäus, daß die Welt ihren Ur-
„ſprung aus den göttlichen Vorſtellungen, und
„aus der Nothwendigkeit zugleich habe. Andre
„haben Gott mit der Natur zuſammen als Ur-
„heber des Weltalls angegeben. Dieſes ver-
„trägt eine gute Deutung. Gott wird die In-
„telligenz ſeyn, und die Nothwendigkeit, d. h.
„die weſentliche Natur der Dinge, wird der
„Gegenſtand dieſer Intelligenz ſeyn, in ſo fern
„dieſe in den ewigen Wahrheiten beſteht. Aber
„dieſer

„dieſer Gegenſtand iſt nicht auſſer Gott, ſondern „in ſeinen Vorſtellungen. Und in dieſen lez„tern befindet ſich nicht allein das Urbild des „Guten, ſondern auch der Urſprung des Uebels. „Man muß das Gebiet der ewigen Wahr„heiten an die Stelle der Materie ſezzen, wenn „man den Urſprung der Dinge ſuchen will. „Dieſes Gebiet iſt, ſo zu ſagen, „ (was ſoll doch das, ſo zu ſagen, in einer philoſophiſchen Unterſuchung? Es iſt doch wol kein ſo zu ſagen, kein Mittelding zwiſchen Seyn und Nichtſeyn?) „die idealiſche Urſach des Uebels ſo„wol als des Guten. Allein, wenn man es „genau nehmen will —„ (ſchon wieder!) „ſo „hat das Formelle des Uebels keine wirkende „Urſach; denn es beſteht in einem Nichtſeyn, „wie wir es bald ſehen werden; das heißt, „in dem, was die wirkende Urſach nicht „thut. Aus dieſem Grunde haben die Scho„laſtiker die Urſach des Uebels mangelhaft (de„ficiens) genannt. „ *)

*) Mais il faut ſatisfaire aux difficultés plus ſpeculatives & plus metaphyſiques, dont il a été fait mention, & qui regardent la cauſe du mal. On demande d'abord, d'ou vient le mal? *Si Deus eſt, unde malum? ſi non eſt, unde bonum?* Les Anciens attribuoient la cauſe du mal à la *Nature*, qu'

Und gleich im folgenden §. nemlich 21. fährt er fort: „Man kann das Uebel als me„taphyſiſch, phyſiſch und moraliſch betrachten. „Das

qu' ils croyoient incréée & indépendante de Dieu; mais nous qui derivons tout Etre de Dieu, où trouverons-nous la ſource du mal? La reponſe eſt, *qu' elle doit être cherchée dans la nature ideale de la créature, autant que cette nature eſt renfermée dans les verités éternelles, qui ſont dans l' Entendement de Dieu, independamment de ſa volonté. Car il faut conſiderer, qu' il y a une imperfection originelle dans la Créature avant le péché, parceque la Créature eſt limitée eſſentiellement, d' ou vient qu' elle ne ſauroit tout ſavoir & qu' elle ſe peut tromper & faire d' autres fautes.* Platon a dit dans le Timée, que le Monde avoit ſon origine de l'Entendement joint à la Neceſſité. D' autres ont joint Dieu à la nature. On y peut donner un bon ſens. Dieu ſera l' Entendement; et la Neceſſité, c' eſt-a-dire, la Nature eſſentielle des choſes, ſera l' objet de l' Entendement, en tant qu' il conſiſte dans les verités éternelles. Mais cet objet eſt interne & ſe trouve dans l' Entendement divin. Et c' eſt là dedans que ſe trouve non ſeulement la forme primitive du bien, mais encore l' origine du mal: c' eſt la *Région des vérités eternelles*, qu' il faut mettre à la place de la matière, quand il s' agit de chercher la ſource des choſes. Cette *Region* eſt la *cauſe idéale* du mal (pour ainſi dire) auſſibien que du bien;

„Das metaphyſiſche Uebel beſteht in der bloſſen „Unvollkommenheit, das phyſiſche in dem „Schmerz, und das moraliſche in der Sünde. „Ob nun gleich das phyſiſche und moraliſche „Uebel nicht nothwendig ſind, ſo iſt es doch „ſchon genug, daß ſie, vermöge der ewigen „Wahrheiten, möglich ſeyen. Und da dieſes „unermeßliche Gebiet von Wahrheiten alle „Möglichkeiten in ſich faßt, ſo muß es eine „unendliche Menge von möglichen Welten ge„ben; das Uebel muß in mehreren derſelben „ſtatt finden, und ſelbſt die beſte unter allen „muß Uebel enthalten; und das iſts, was „Gott vermocht hat, das Uebel zuzulaſſen. *)

bien: mais à proprement parler, le formel du mal n' en a point d' efficiente, car il conſiſte dans la privation, comme nous allons voir, c' eſt-à-dire, dans ce que la cauſe efficiente ne fait point. C' eſt pourquoi les Scholaſtiques ont coutume d'appeller la cauſe du mal: *déficiante.* ibid. §. 20.

*) On peut prendre le mal métaphyſiquement, phyſiquement, et moralement. Le mal métaphyſique conſiſte dans la ſimple imperfection, le mal phyſique dans la ſouffrance, & le mal moral dans le péché. Or quoique le mal phyſique & le mal moral ne ſoient point néceſſaires, il ſuffit qu' en vertu des vérités éternelles ils ſoient poſſibles. Et comme cette Region immenſe des vérités contient toutes

Wenn nun Leibniz dieſen Grundſäzzen, ſo weit wie ſie reichen, gefolgt wäre, ſo hätte er ſich viele Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt. Er nimmt ja an, daß alle Kreaturen nothwendig beſchränkt ſind, und daß das metaphyſiſche Uebel unvermeidlich iſt. Er ſagt, daß die beſte Welt Uebel enthalten muß. Warum denn nicht alle? und zwar um ſo mehr, da jede andre, als die beſte Welt, nothwendig noch beſchränkter ſeyn muß, als dieſe. Denn da er annimmt, daß ſolche mindre Welt ohne Uebel möglich ſey; ſo muß er ihre Minderheit in weniger Gutes, in engere Beſchränkung ſezzen. Leibniz ſezt aber alles Uebel in die Beſchränkung, in die Negation des Guten und der Kräfte (ſ. §. 20. am Ende.) Alſo wird jede mindre Welt nicht allein weniger Gutes, nicht allein Uebel, ſondern nothwendig mehr Uebel enthalten, als die beſte, weil ſie beſchränkter ſeyn wird.

Daß

toutes les poſſibilités, il faut qu' il y ait une infinité de Mondes poſſibles, *que le mal entre dans pluſieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme;* c'eſt ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal. ibid. §. 21.

Daß in der Welt, in der beſten und in jeder Welt Uebel ſeyn **muß**, glaube ich ſchon erwieſen zu haben. Leibnizens Vielleicht von den Wohnungen der Seligkeit in allen andern Himmelskörpern, und in dem Himmel der Herrlichkeit jenſeits der Sterne; ſeine Vielleicht von der Einſchränkung alles Uebels auf die einzige Erde — ſind weiter nichts, als eine Nothhülfe, um bei der Frage nicht ganz zu ſchweigen. Tröſtlich ſind ſie wenigſtens eben nicht.

Wenn das metaphyſiſche Uebel nothwendig iſt, wie will man dem phyſiſchen und moraliſchen entgehn? Freilich möchte es wol nicht metaphyſiſch nothwendig ſeyn, aber doch hypothetiſch, d. h. in ſo fern die wirkenden Urſachen (oder die auslaſſenden, wenn man will,) des Uebels auf gewiſſe Gegenſtände treffen werden. Z. B. es fallen Schloßen wie Nüſſe groß auf ein Kornfeld. Nun iſt es freilich nicht metaphyſiſch nothwendig, daß das Korn zerſchmettert werde; denn es iſt weder in der Natur des Korns, noch in der Natur des Hagels etwas, daß ſie nothwendig zuſammentreffen macht. Man könnte ſich vorſtellen, daß der fallende Hagel jedesmal zwiſchen die Halmen niederfiele, und keinen zerknikte. Allein es iſt unter einer gewiſſen Bedingung nothwendig,

 daß

daß das Korn verdorben werde; nemlich, wenn der Hagel gerade auf die Halmen fällt. Das iſt eine bedingte Nothwendigkeit; und da dieſe Bedingung bey jedem Hagelſchlag eintrift, ſo muß nothwendig jedesmal das Uebel erfolgen. Eine bedingte Nothwendigkeit gilt ſo viel als eine unbedingte, ſobald die Bedingung vorhanden iſt.

Alſo glaube ich bei meinem Sazze bleiben zu dürfen, daß in jeder möglichen Welt das Uebel nothwendig iſt.

II. Kapitel.

Kann nicht irgend eine Kraft das Uebel abwenden?

„Dies beweiſet aber nur, das die Möglich„keit des Uebels unvermeidlich iſt; und man „kann ſich eine gewiſſe Kraft denken, die das „Uebel abwendet und verhindert; die eine jede „Kraft in der Natur ſo lenkt und regiert, daß „ſie jedesmal nur da wirkt, wo ihre Wirkung „Heil bringt.„

Es kann ſeyn; wir wollen ſehn.

1. Artikel. Von den phyſiſchen Kräften.

Welche Kraft wollen wir uns denken? eine phyſiſche? Es gibt deren, und ich habe oben ſchon einige angezeigt. *) Tiefen und Höhen, die das Waſſer beſchränken; Berge, die den Sturm aufhalten; Waſſer, das dem Feuer widerſteht, ſind ſolche Kräfte. Da aber das Uebel häufig von der Beſtimmung der Dinge abhängt, und dieſe Beſtimmung durch den Menſchen, und zwar ſo geſchieht, daß dieſelben Dinge zu verſchiedenen Zwekken dienen; ſo reicht keine phyſiſche Kraft zu, dieſe Beſtimmungen zu unterſcheiden, und die Kräfte darnach abzumeſſen und zu lenken. Es wird alſo hier eine vernünftige Kraft erfordert. Deren ſind uns zwo bekannt, Gott und der Menſch.

2. Artikel. Von den menſchlichen Kräften.

Der Menſch iſt auch wirklich von dem Schöpfer dazu beſtimmt, ſolche Kraft vorzuſtellen. Darum hat ihm Gott Verſtand und Bildungsfähigkeit gegeben.

3. Artikel. Von dem Verhältniß der menſchlichen Kräfte zu dem Uebel.

Sehr merkwürdig iſt dieſes Verhältniß; man kann es folgendermaßen angeben:

*) 1ſter Band, Seite 458 ff.

„Das Vermögen des Menſchen, das
„Uebel zu mildern, wächſt mit dem
„Uebel ſelbſt in gleichem Maaße.„

Mat hat im Franzöſiſchen ein vortrefliches Sprichwort: Dieu donne la robe ſelon le froid. (Gott richtet die Kleidung nach dem Froſt ein.) Das heißt, er gibt Mittel und Kräfte, je nachdem ſie wegen des vorhandenen Uebels nöthig ſind.

Daß man doch in der Volksſprache, in Sprichwörtern, die vortreflichſten Wahrheiten findet, die in den Werken der Gelehrten nicht anzutreffen ſind! (S. I. B. S. 174, Note, und die Note S. 66. 67.)

Woher kommt doch das? Man muß die Sentenzen nicht in ihrer ganzen Ausdehnung begriffen haben. Selbſt die Erfinder vermuthlich nicht. Es war bei ihnen nur ein glüklicher Ausdruk einiger beſondrer Fälle. Wie Mancher hat in den Worten mehr Weisheit, als in den Gedanken!

Die Kräfte gegen das Uebel ſind von zwiefacher Art. Die erſten mildern es dadurch, daß ſie den Menſchen in den Stand ſezzen, ſolches zu ertragen. Die andern mindern es, wenden es ab, verhindern oder heben es wolgar.

1. Ab:

1. Abſchnitt. Von den Kräften, die das Uebel ertragen.

Es iſt außer allem Zweifel, daß man ſich an das Uebel ſo gewöhnen kann, daß man es weit leichter, als zu Anfange, erträgt, und zuweilen, daß man es gar nicht mehr fühlt. Wer immer geſund geweſen iſt, leidet bei der geringſten Unpäßlichkeit, wird unruhig, ängſtlich, bange. Derjenige aber, der ſchon mehrere Krankheiten ausgeſtanden hat, leidet beiweitem nicht ſo viel; er iſt ſtill und gelaſſen. Der Jüngling, der in die Welt tritt, und nun die erſte Härte, die erſte Beleidigung oder Ungerechtigkeit erfährt, fühlt ſie heftig; er wird wüthend, oder niedergeſchlagen. Der erfahrne Mann, der den Lauf der Welt kennt, iſt freilich dabei nicht gleichgültig; allein, er weiß ſich zu faſſen. Manches Uebel verliert durch die Gewöhnung ſeine ganze Kraft — Von der Art ſind die Armuth, die Rauhigkeit des Himmels, und die mehreſten Gefahren. Der Reiche iſt unglüklich, wenn er arm wird — der Arme iſt zufrieden. Der Grönländer fürchtet die Kälte nicht, und der Neger nicht die Hizze. Dem Alpenbewohner ſchwindelt nicht vor den ſchreklichen Felſenklüften; und der geübte Soldat fürchtet ſich nicht vor dem Schwerdte und dem Geſchüz — wenigſtens

benimmt

benimmt er ſich dabei ganz anders, als unſer einer thun würde. Hier und in allen Fällen gibt Gott das Kleid nach der Witterung. D. h. der Menſch iſt ſo beſchaffen, daß er in jeder Lage die Kräfte findet, die Beſchwerden derſelben zu tragen. Dieſe Kräfte bekömmt er von dem Uebel ſelbſt, welches ihn ſtärket.

2. Abſchnitt. Von den Kräften, die das Uebel einſchränken.

Es iſt ſehr merkwürdig, daß auch das Vermögen, das Uebel abzuwenden, gutzumachen, oder den Schaden zu erſezzen, mit dem Uebel in gleichem Maaße fortwächſt. Die polizirten Völker, die mehreren Krankheiten, als die rohen Nationen, unterworfen ſind, haben die Arzneiwiſſenſchaft; mit ihren Kenntniſſen wachſen quälende Begierden, mit dieſen aber die Mittel, ſolche zu befriedigen.

In den mildern Himmelsgegenden, wo die Erde oder das Meer die wenigen Bewohner reichlich nährt, iſt der Menſch träge und dumm; er weiß ſich kaum bei den geringſten Vorfällen zu helfen. In dürren Gegenden, in Sümpfen, in Heiden, wo der ſandige oder überſchwemmte Boden nicht einmal dem Vieh Futter gibt, weiß der Menſch, durch Kunſt, der Erde ihre Gaben

den abzuzwingen. Da, wo ihn die Sonne erwärmt, macht der Menſch elende Leimhütten; wo ihm aber dieſe, einen großen Theil des Jahres, ihre Wohlthaten verſagt, führt er Paläſte auf, die dem Sturm und Froſte trozzen — Mit einem Worte — der Menſch findet, er macht ſich das Kleid nach der Jahrszeit. Doch, dieſe Materie wird noch weiterhin vorkommen, wo ich ſie näher betrachten werde.

Der Menſch wende alſo ſeine Kräfte an, er verhindre das Uebel, regiere die Kräfte in der Natur, und klage nicht über das Uebel, das er abwenden kann; dann wird ihm wenig Gelegenheit zur Klage übrig bleiben.

Seine Kräfte reichen aber nicht zu, alles Uebel abzuwenden; das muß man bekennen. Stürme, Wolkenbrüche, Erdbeben, und manche Seuchen ſind nicht in ſeiner Gewalt. Noch nicht, dereinſt aber vielleicht! Er hat ja ſchon den Bliz in ſeiner Macht!

4. Artikel. Göttliche Kraft.

Unterdeſſen wünſchte der Menſch aber wol Gottes Schuz, der ihn vor allem Schaden behütete.

Wie

Wie aber in ſolchen Fällen, wo man faſt eine jede Wirkung einer Kraft hemmen müßte, wenn man den Schaden abwenden wollte? Ein Sturm ſoll peſtilenzialiſche Uebel zertheilen, ſchwere Wolken vom Meere über das Land, zu ſeiner Fruchtbarmachung, verbreiten. Unterweges aber iſt die Mündung eines großen Fluſſes, reichbeladene Schiffe liegen an der Küſte, auf dem Lande ſtehn leichte Gebäude, und Bäume mit Blüthen und Früchten, und in einer Stadt wüthet eine Feuersbrunſt. Der Sturm treibt den Fluß zurük, und verurſacht eine gewaltige Ueberſchwemmung; er wirft die Schiffe gegen Klippen und auf Sandbänke; reißt die Wohnungen, die Blüthen und Früchte und Bäume nieder; facht die Feuersbrunſt heftig an, und droht der Stadt den Untergang. Wie ſoll dieſer Schade vermieden werden? Soll der Wind plözlich ſtokken, wenn er auf den Fluß, die Schiffe, die Hütten, die Feuersbrunſt ſtößt? Gut; aber er wird die tödtlichen Nebel nicht zerſtreuen, den wohlthätigen Regen nicht herbeibringen. Oder ſoll er um jene herumwehen, ohne ſie zu treffen?

„Aber die göttliche Allmacht könnte doch „die Stadt, die Bäume, die Schiffe, das „Land bewahren; oder, ohne Sturm, Regen

„geben; die ſchädlichen Dünſte, ohne Sturm, „zerſtreuen, oder ihre Aufhäufung verhindern.„ O ja, ich glaub' es auch, daß es Gott könnte.

Das iſts eben, was man wünſchte, daß Gott jedesmal mit ſeiner Fürſehung und Allmacht ins Mittel treten möchte.

Recht wohl! Allein, lieber Leſer, damit haben wir doch noch nicht alles Uebel weggeſchaft. Denn, wie wäre es mit den Fällen, wo die göttliche Allmacht ſelbſt die Wünſche der Menſchen nicht erfüllen könnte, wenn ſie auch gleich wirken wollte, weil ſolche einander widerſprechen? Mancher brauchbare Mann ſucht Brod, und kann nichts finden, weil die Stellen, wozu er ſich vorbereitet hat, beſezt ſind. Sie ſind aber von würdigen Männern beſezt, die ihre Pflicht treu erfüllen, und Stüzzen von zahlreichen Familien ſind. Die Wünſche des Erſteren, verſorgt zu werden, ſind gerecht; denn ſie ſind, wegen ihrer Geſchiklichkeit, ihres Fleiſſes und der Treue, womit ſie ihre Vorbereitungsarbeiten verrichtet haben, einer Verſorgung würdig. Jene ſind würdig, ihre Aemter lange noch zu behalten, der Staat wünſcht ihnen ein langes Leben, und ihre Familien beten für ihre Erhaltung. Beiderſeits iſt die vollkommenſte Gerechtigkeit. Nun wollte ich wol,

daß man ein Mittel vorſchlüge, beide gerechte Wünſche zu erfüllen

Wenn man alſo auch beſtändige Wunder annehmen wollte, könnte man doch nicht alles Uebel wegräumen.

„Es würde aber doch des Uebels weit we„niger werden.„ Ja freilich. „Warum thut es denn Gott nicht?„ Für jezt weiß ich auf dieſe Frage keine Antwort. Vielleicht werde ich in der Folge den Leſer hierüber zufrieden ſtellen.

III. Kapitel.

Vom moraliſchen Gefühl.

Ich zähle das moraliſche Gefühl unter die phyſiſchen Uebel, weil es eine Folge von unſrer Konſtitution, und nicht von unſerm Verſtande oder unſerm Willen iſt.

„Das moraliſche Gefühl ſcheint dem Men„ſchen mehr ſchädlich als vortheilhaft zu ſeyn; „denn erſtlich leidet der Menſch für ſeine Ver„gehungen immer doppelt; einmal die phyſi„ſchen Folgen ſeiner Irrungen, und hernach „die Aengſtlichkeit bei der That, und die Reue „nach

„nach derſelben. Von dieſem Uebel ſind die „Thiere ganz frei, und es iſt ein betrübtes Ei„genthum des menſchlichen Geſchlechts.

„Auf der andern Seite hilft ihm dieſes „quälende Gefühl wenig, denn es bewahrt ihn „nicht vor Vergehen. Mit Vernunft und Ge„wiſſen ausgerüſtet, irrt und ſtrauchelt er doch „beſtändig, und begeht eine Menge Fehler und „Thorheiten. Den Thieren fehlt beides, Ver„nunft und Gewiſſen, und doch fehlen ſie nicht; „der Inſtinkt leitet ſie ſicher, und behütet ſie „vor allen den Fehltritten und Ausſchweifungen, „die der Menſch ſo oft bereut. Alſo daß man „dieſes Geſchenk des Schöpfers, das morali„ſche Gefühl, eher für eine Plage, als für „eine Wohlthat anſehn möchte.„

Es iſt hiermit, wie mit den mehreſten aſce„tiſchen Betrachtungen; ſie enthalten etwas wahres unter vielem falſchen. Die Unfehlbarkeit der Thiere iſt eine Deklamation; denn das eine ſchweift im Genuß ſeines Futters, das andre in der Liebe, und ein drittes in der Wuth eben ſo ſehr aus, als der Menſch. Der Treue der Taube kann man die Wolluſt des Spazzes; der Treue des Hundes die Dieberei der Kazze und der Elſter; der Sanftmuth und Geduld des Schaafes die Wuth und

Grauſamkeit des Tigers entgegenſezzen. Und wenn auch alle Thiere wahre Muſter der Mäſſigung und der Tugenden wären; was wollte man daraus folgern? Sind ſie darum tugendhaft? Nein, nur unvermögend ſind ſie. Die Lehren, die man von ihnen nimmt, ſind von eben dem Gewichte, als jene, die der achtzigjährige General ſeinen jungen Offiziern gab, die in der Liebe ausſchweiften: „Sehen Sie „auf mich, meine Herren; gehe ich Ihnen mit ſolchem Beiſpiel vor?„ Eben ſo könnte man ſagen zum Faullenzer: „Seht die Müh„len an, ſie gehn Tag und Nacht!„ zu dem „Muthwilligen: „Schämt ihr euch nicht? „Seht wie ruhig und gelaſſen der Tiſch iſt; „er iſt vernünftiger, als ihr!„

Wer ſieht nicht, daß dieſe Fehlerhaftigkeit des Menſchen und ſein moraliſches Gefühl, ſowol als ſein feineres Gefühl überhaupt, von ſeiner Vernunft, von den Kräften überhaupt herkommen, die ihn über alle ſeine Nebengeſchöpfe auf Erden erheben. Will man ihn ſo unfehlerhaft haben, als die Taube und das Schaaf, ſo beraube man ihn nur der Vernunft und der Kräfte, die ihn vor jenen auszeichnen; man mache ihn zur Taube oder zum Schaafe. Wer wird ſich dieſes Loos wünſchen, und den

Schö-

Schöpfer anklagen, daß er uns ein wenig geringer als die Engel gemacht hat? (Pſ. 8.)

Wenn der Menſch mehr als ein Thier seyn ſollte, mußte er Gefühl für das Schöne, die Ordnung, die Tugend haben. Durch dieſes Gefühl wird er verwandelt und beſeliget. Gewiß wird der Menſch, der einmal dieſe höheren Gefühle geſchmekt hat, ihren Verluſt ſich nie wünſchen. Sollten auch dieſe Gefühle zuweilen ſeine Ruhe ſtören, wie es denn wol unvermeidlich iſt, ſo überwiegt doch der Genuß alles Misbehagen — Nun aber, wie iſt es möglich, das Gute zu ſchmekken, ohne den Mangel deſſelben, oder das ihm entgegengeſezte Uebel zu fühlen? Wie iſt es möglich, Schönheit, Ordnung, Tugend zu erkennen, zu lieben, zu bewundern, ohne bei der Unordnung und dem Laſter Misbehagen zu empfinden? Mir deucht, daß beide Gefühle ganz unzertrennlich ſind — vielmehr, ſie ſind ein und daſſelbe Gefühl. (S. 1 Band, Empfindſamkeit. S. 146. und Verbrechen, S. 383.)

Es iſt aber hier noch zu bemerken, daß das Gefühl, welches das moraliſche Uebel zu der größten Qual macht, gerade ein Zügel iſt, wodurch der mächtige Menſch eingeſchränkt, und ſeine ſchädliche Kraft öfters gehemmt wird.

Man kann von dieſem Gefühl überhaupt ſagen, was ich ſchon in dem erſten Bande, Seite 177 geſagt habe. (Siehe auch 1 Band, S. 459 ff.) Das ungerechnet, daß das moraliſche Gefühl, nebſt der Vernunft, den Adel und die Glükſeligkeit des Menſchen ausmacht; ſo muß man den Schöpfer bewundern, der eben dieſes Gefühl als ein Mittel zu gebrauchen wußte, den freien, mächtigen Menſchen im Zaum zu halten. Und auch dieſe Betrachtung beſtätigt meinen Hauptgrundſaz — daß das Gute, nach Maaßgabe ſeiner Güte, auch ſchädlich iſt; da dieſes vortrefliche Gefühl die Quelle unſrer größten Plagen iſt.

Dis mag von dem phyſiſchen Uebel genug ſeyn: hauptſächlich, da ſchon manches davon, und zwar im Detail, in dem erſten Bande, an vielen Orten vorgekommen iſt. Ich gehe alſo zum moraliſchen über.

II. Theil.

Von der Nothwendigkeit des moraliſchen Uebels überhaupt.

I. Kapitel.

Von den Beſtandtheilen des moraliſchen Uebels.

Ich geſtehe es, ich gehe an dieſe Unterſuchung nur mit einer Art von Furcht. Die Sache iſt an ſich ſo ſchwer, ſo verwikkelt, daß Muth dazu gehört, um ſich daran zu wagen. Noch furchtbarer aber ſind die angenommenen Grundſäzze über dieſe wichtigen Fragen — Ueberall verſtößt man dagegen; der Philoſoph findet allenthalben die Theologie auf ſeinem Wege. Er wird von dem Leſer unrecht verſtanden. Leibniz ſelbſt fürchtete ſich vor dieſen Klippen, und kam ohnerachtet aller ſeiner Wendungen nicht durch. Leſer, verurtheile mich nicht, ehe du mich geleſen und verſtanden haſt.

Das moraliſche Uebel iſt jederzeit der Stein des Anſtoſſes geweſen. Die Schwierigkeit iſt

durch Meinungen von dem Urſprunge des Uebels, und von Geſchöpfen, die von dieſem Uebel frei wären, ſehr vergrößert worden. Die Verführung des erſten Menſchen durch ein höheres böſes Weſen, dem Gott ſein neugeſchafnes, unerfahrnes, unwiſſendes Geſchöpf überläßt; die Fortpflanzung der durch den erſten Fall anklebenden Sündlichkeit und Neigung zum Böſen; die Lehre, daß durch Adams Fall die ganze menſchliche Natur verderbt iſt, welche ſonſt von Sünden rein geblieben wäre, und nunmehr des Guten durch ihre eigne Kräfte ganz unvermögend iſt, *) und noch überdieß die Lehre von den willkührlichen ewigen Strafen; alle dieſe verwandten Lehren machten die Frage weit ſchwerer, als ſie an ſich wol ſeyn konnte. Zu dieſem Elende der menſchlichen Natur, das freilich mit jenem Anhange fürchterlich iſt, dachte man ſich ein Gegenbild, das, durch ſeine Anmuth, jenes vollends bis zur Verzweiflung ſchwärzen mußte. Man dachte ſich nemlich höhere Weſen aller Arten, die in der reinſten Unſchuld, und folglich in der vollkommenſten Seligkeit, und frei von jedem Leiden, die Ewigkeit im Genuß der höchſten Freuden

*) Siehe die Abhandlung von dem Fall Adams am Ende dieſes Bandes.

den durchlebten. Die Erde allein war der Abfluß der Welt, und der Sammelplaz des Uebels, der Schmerzen, der Thorheiten und Verbrechen, der Strafen und des Todes. *) Es gehörte nun viel Ueberwindung, viel Ergebenheit in den Willen Gottes dazu, um nicht über den Theil, den uns der Schöpfer beſchieden hatte, zu klagen und zu murren.

Geſezt aber, daß das Uebel überhaupt, und inſonderheit das moraliſche Uebel, nothwendig ſey, ſo daß es von der Schöpfung nicht getrennt werden könne; dann können wir über unſer Schikſal nicht klagen.

Das moraliſche Uebel beſteht in den Thorheiten der Menſchen; und es frägt ſich, warum der Menſch der Thorheit unterworfen iſt?

In dem moraliſchen Uebel iſt zweierlei zu unterſcheiden; das moraliſche Uebel oder das Vergehen, als Urſach, und das phyſiſche Uebel, das daraus erfolgt, als eine Wirkung des Vergehens. In dem Vergehen iſt wieder zweierlei; erſtlich die That, und hernach das vorhergehende, begleitende oder nachfolgende Gefühl

*) Selbſt ein Leibniz war von dieſen quälenden Vorſtellungen nicht frei. Siehe IV. Buch, I. Kap. Art. 2. 4.

fühl von der Unregelmäßigkeit derſelben, welches das moraliſche Gefühl und das Gewiſſen in ſich ſchließt.

1. Artikel. Unſre Handlungen werden nur durch ihre Folgen zum Uebel.

Das phyſiſche Uebel macht das moraliſche zum Uebel. Keine Handlung könnte ungerecht genannt werden, wenn daraus nicht Schaden entſtünde. Denn wenn man ſagen wollte, daß das Geſez den Werth der Handlung beſtimmt, ſo bliebe noch immer die Frage: Warum das Geſez dieſes befiehlt und jenes unterſagt? Wer kann durch Geſezze beſtimmen, was an ſich, und in allen ſeinen Beziehungen, vollkommen gleichgültig iſt? Dazu hat keine Obrigkeit ein Recht; und ſelbſt die göttlichen Geſezze gründen ſich einzig und allein auf das Wohl des Menſchen und der Geſellſchaft. Gott ſelbſt, wenn er mit uns nach Recht, und nicht nach Macht, handelt, d. h. wenn er mit uns, als mit moraliſchen Weſen umgehn will, kann uns nichts befehlen, als was an und für ſich, wenigſtens zuweilen, nüzlich iſt; er kann uns nichts verbieten, als was ſeiner Natur nach, wenigſtens zuweilen, ſchadet oder Gefahr bringt. Nicht der Wille Gottes, ſondern die Natur der Dinge, iſt der Grund der Geſezze.

Dies

Dies hat man nicht immer genau genug beobachtet. Z. B. man tadelt den, der täglich einige Maaß Wein trinkt, und nennt ihn wol gar einen Säufer. Mit was für Recht aber? Geſezt, daß dieſe Menge Wein weder ſeinem Leibe, noch ſeiner Vernunft, noch der Ausübung ſeiner Pflichten ſchadet; daß die Leidenſchaften bei ihm dadurch nicht gereizt werden, daß der Mann bei kaltem Blute und übrigens mäßig, klug, vorſichtig in ſeinem Betragen bleibe — wie kann man ihn tadeln? *Vielleicht* iſt ſein Blut kalt, und bedarf der Erwärmung — Wenn der Mann etwa ohne dieſe nicht arbeiten könnte, — nun ſo wäre es Pflicht für ihn, ſo viel zu trinken. Warum iſt die Trunkenheit ein Laſter? weil ſie ſchadet. Alles iſt Verhältniß — Moral iſt — nicht Vermeidung — ſondern Mäßigung — Maaß, und folglich Verhältniß. Alſo kann ich die Andern nicht nach mir beurtheilen. Ein Glas Wein ſchadet mir — alſo bin ich ein Säufer, wenn ich Ein Glas Wein trinke. Jenen ſtärken zwei Maaß — ſo mag er zwei Maaß unbeſcholten trinken.

Die Furchtſamkeit hat unſre gangbare Moral diktirt. Man ſagte: Viel trinken iſt eine Sünde; und man hatte Recht — Nur beſtimmte man das Viel nach abſolutem

 Maaße

Maaße, da man es doch nur nach den Kräften des Subjekts beſtimmen ſollte. Einigermaßen hatte man nicht Unrecht, nemlich darin, daß man nicht der Willkühr eines Jeden die Beſtimmung des Maaßes überließ — weil der Menſch, mit dieſer Erlaubniß, in Gefahr ſeyn würde, zu weit zu gehen; weil er ſich gemeiniglich zu viel zutraut und nach Leidenſchaften handelt, welche leztere leicht die Gränzen überſchreiten.

Dem Volkslehrer muß man alſo dieſe Einſchränkungen zugeſtehn. Der Philoſoph aber, der die Gründe unterſucht, hat das unzweifelhafte Recht, jedes Ding auf ſeine natürlichen Beſtimmungen zurükzuführen.

Daher glaube ich mich berechtigt, den Saz anzunehmen, daß das phyſiſche Uebel einzig und allein das moraliſche Uebel zu Uebel macht; ſo daß keine Handlung, die gar keine phyſiſch übeln Folgen hat, moraliſch übel genannt werden kann.

2. Artikel. Das Gefühl von Recht und Unrecht macht die Moralität unſrer Handlungen aus.

Das Gefühl, die Erkenntniß des Rechts und Unrechts, und das Gewiſſen macht die

Moralität der Handlungen aus. Dieſes widerſpricht meiner vorhergehenden Behauptung keinesweges. Das phyſiſche Uebel allein, welches aus unſern Handlungen entſteht, macht ſolche zu Vergehen oder Uebel: das Gefühl aber macht ſolche zu moraliſchen Handlungen. Nun nehme man dieſes Gefühl von Recht und Unrecht weg, dann ſind unſre Vergehen weiter nichts, als phyſiſche Uebel; ſo wie der Fall eines Steines auf den Kopf eines Kindes, oder ein hizziges Fieber. Durch das Gefühl aber wird das moraliſche Uebel weit ärger, als das phyſiſche, und auf eine zwiefache Art ſchädlich; denn es erzeugt erſtlich phyſiſches Uebel, unter welchem ich auch die Folgen der Vergehn gegen Andre rechne, die durch die Gegenwirkung und den Willen der Beleidigten oder der Obrigkeit beſtimmt werden: und dann quält es uns an und für ſich, durch die Vorſtellung unſrer Thorheit, unſers Verſchuldens; ſo daß auch ſolche Vergehn, welche Andre, und nicht uns betreffen, ihre innre, nothwendige Strafe nach ſich ziehn; ſo daß Thorheiten, Verſehen, Vergehen, die glüklicherweiſe unſchädlich geblieben ſind, uns dennoch durch Vorwürfe und Reue martern.

Alſo iſt in einer moraliſchen Irrung dreierlei; nemlich 1) die That ſelbſt, 2) ihre phyſiſchen

ſiſchen Folgen, und 3) das Gefühl von Recht und Unrecht.

In Anſehung der phyſiſchen Folgen iſt die Frage mit der von dem phyſiſchen Uebel vollkommen einerlei, die ich ſchon abgehandelt habe. Es iſt in Rükſicht auf die Wirkung gänzlich daſſelbe, ob das Feuer, das meine Haabe und mich verzehrt, vom Himmel, oder aus der Hand eines Unbeſonnenen, eines Ruchloſen, oder aus meiner eignen Hand, herkommt. Ich habe alſo davon weiter nichts zu ſagen. Von dem Gefühl habe ich auch ſchon bereits geredt. (S. IV. B. I. Th. III. Kap. S. 23.) Es bleibt mir alſo nur die That ſelbſt zu unterſuchen.

II. Kapitel.

Warum hat der Menſch die Kraft zu ſchaden?

Warum kann der Menſch Schaden thun? Wenn wir den Menſchen auch als eine bloße phyſiſche Kraft anſehn, ſo iſt es nicht möglich, ihm jedes ſchädliche Vermögen zu nehmen. Feuer und Waſſer und Steine können ſchaden; alſo

alſo jede andre Kraft, und folglich auch der Menſch.

Er hat Leben, und dieſes ſezt ihn weit über die phyſiſchen Kräfte, und erhöhet ſeine ſchädliche Macht. Eben ſolche Macht haben die Thiere, und werden durch ſie furchtbar. Dieſe ſchaden durch eigne Kräfte, da die lebloſen Dinge nie von ſelbſt ſchaden können, ſo wenig als dienen; und von andern Kräften erſt in Bewegung geſezt werden müſſen.

Ueber alle andre Geſchöpfe auf Erden hat der Menſch die Vernunft, die gröſte Kraft, die wir kennen. Dieſe erſt ſezt ihn in den Stand, große Verwüſtungen anzurichten, Wälder und Städte und Länder zu verheeren. Der Eroberer, z. B. thut mehr Schaden, als der Aetna mit ſeinem Erdbeben und ſeinen Feuerſtrömen; und ein Miniſter kann das Land ärger plagen, als Peſt, Stürme und Waſſerfluthen.

Will man alſo dem Menſchen ſeine Schädlichkeit nehmen, ſo nehme man ihm die Vernunft; alsdann wird er noch weniger gefährlich ſeyn, als der Stier, weil er deſſen Hörner und Kraft nicht hat. Er wird aber noch immer ſchaden können; denn das Schaaf ſtößt auch wol einmal ein Kind nieder. So lange

der

der Menſch noch irgend eine Kraft beſizt, ſollte es auch nur eine phyſiſche ſeyn, ſo wird man ihm dieſes Vermögen nicht ganz nehmen.

Alſo iſt die Kraft zu ſchaden ein unvermeidliches Uebel.

III. Kapitel.

Von den Urſachen des moraliſchen Uebels.

Da ich unterſuchen ſoll, ob es nicht möglich wäre, das moraliſche Uebel auszurotten, ſo muß ich kürzlich ſeine Quellen kennen lernen.

Dieſe ſind die Triebe und Gefühle des Menſchen, und zwar bewirken ſolche um deſto mehr Uebel, je ſtärker ſie ſind. Dies habe ich ſchon im vorhergehenden Buche, und vornemlich in dem vierten Kapitel des dritten Theils, zu beweiſen geſucht.

Die Triebe ſind eigentlich die wirkenden Urſachen; die Schwäche aber der entgegengeſezten Kräfte, der Vernunft, die jene Triebe einſchränken und regieren ſollten, iſt die Gelegenheitsurſache der Irrungen und Thorheiten.

Es

Es gibt aber Auslaſſungsſünden; dieſe entſtehn aus dem Mangel der Kräfte, der Triebe, der Einſicht, und aus der übermäßigen Kraft entgegenſtehender Triebe. So vernachläßigt Mancher die Pflicht aus Unwiſſenheit, der Andre aus Schwäche, noch Einer aus Furcht vor der Gefahr, dem Aufwande, dem Tadel; aus Habſucht, aus Rache.

Alle Urſachen des moraliſchen Uebels laſſen ſich alſo auf folgende reduziren, nemlich auf den

1) Mangel an Trieben, oder Schwäche,

2) Mangel an Einſicht, oder Unwiſſenheit; worunter Vergeſſenheit und Leichtſinn zu rechnen ſind.

3) Auf die übermäßige Kraft der Triebe, und

4) Auf das Mißverhältniß unter denſelben.

Von dieſen Quellen des Uebels will ich nun handeln.

Ich werde alſo unterſuchen:

1) Ob die Schwäche der Triebe, und der Mangel an denſelben unvermeidlich iſt?

2) Ob es möglich iſt, der Unwiſſenheit und dem Irrthum vollkommen abzuhelfen?

3) Ob wir der Leidenſchaften entbehren können, vermöge andrer Triebe, die ſich bei dem Menſchen finden? und

4) Ob alle Triebe einander das Gleichgewicht halten können, ſo daß immer einer die Ausſchweifungen des andern verhindere?

Wenn es ſich nun finden ſollte, daß alle dieſe Fehler und Irrungen unvermeidlich wären, ſo entſtünde daraus, daß das moraliſche Uebel unvermeidlich wäre.

IV. Kapitel.

Von dem Mangel an Trieben.

---

1. Artikel. Die Menſchen können nicht alle gleiche Triebe haben.

Es iſt richtig, daß manche Menſchen, in Vergleichung mit Andern, ganz ausnehmend ſchwache Triebe haben. Was Andere mächtig erſchüttert, rührt ſie nicht. — Dieſe ſind die Kaltblütigen. Nicht minder gewiß iſt es, daß ſelten ein Menſch, und vielleicht gar keiner iſt, deſſen Triebe in allen Umſtänden zureichen, ihn zur Ausübung ſeiner Pflichten zu ermunterrn. Das iſt ein großes Uebel, denn

dadurch

dadurch wird viel Gutes verſäumt — wir wollen ſehen, ob, und wie demſelben abzuhelfen ſey.

1) Ob es möglich ſey, daß alle Menſchen gleich ſtarke Triebe haben, will ich nicht unterſuchen; meine Kräfte reichen dahin nicht. Es iſt nicht ſo, alſo kann es wol nicht ſo ſeyn. Und dann, da die Welt nach allgemeinen Geſezzen regiert wird, da dieſe allgemeinen Geſezze das Daſeyn und die Kräfte eines jeden Weſens beſtimmen — da dieſe Geſezze, und die Wirkungen der Kräfte in der Welt, durch die verſchiedenen Gegenſtände, auf welche und mit welchen ſie wirken, modifizirt werden; ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß die Wirkungen dieſer Kräfte, das heißt, das Daſeyn und die Kräfte aller Weſen, ſehr verſchieden ſeyn müſſen. Folglich können nicht alle Menſchen gleich ſeyn.

Ja, wenn die Gottheit jedesmal mit ihrer ſchöpfriſchen Macht dazwiſchen käme, und jedes Individium, ohne Rükſicht auf Umſtände, bildete und beſtimmte — dann könnten alle Menſchen gleich ſeyn. Warum dieſes die Gottheit nicht thut, werden wir in der Folge unterſuchen.

2. Artikel. Die Menſchen müſſen nicht immer gleiche Triebe haben.

Wenn auch alle Menſchen gleich wären, was hätten wir gewonnen? Es wäre ja nicht einmal gut, daß ein und derſelbe Menſch ſich immer gleich wäre, daß die Triebe bei ihm immer gleich ſtark wirkten. Die Umſtände, die Pflichten ſind ſich ja nicht immer gleich, fordern ja nicht immer eine gleiche Anſtrengung. Soll der Vater mit eben der Anſtrengung ſeinem Sohne ein Vergehen vorhalten, mit welcher er denſelben aus dem Waſſer, mit Gefahr für ſein eigen Leben, reißt? Soll der Menſch ſeine täglichen Geſchäfte mit der Hizze verrichten, mit welcher er zu einer Feuersbrunſt eilt? Alſo müſſen die Triebe nicht immer gleich ſeyn, gleich wirken.

Eben ſo iſt es mit den verſchiedenen Menſchen. Der Eine iſt berufen, ſeine Geſundheit und ſein Leben in dem Dienſt des Vaterlandes zu wagen; der Andre, mit Selbſtverleugnung, mit Hintenanſezzung ſeiner Ruhe, ſeiner Vortheile, ſeines Vermögens, für das Wohl und die Sicherheit der Bürger zu ſorgen; ein Dritter iſt berufen, Holz zu fällen. Sollen dieſe Alle gleiche Triebe haben? Alle von denſelben Kräften beſeelt ſeyn? Man ſezze dieſe Kräfte

auf

auf den mindeſten Grad — ſo verbleiben tauſend nüzliche Geſchäfte, die wichtigſten Pflichten werden verſäumt. Man ſezze ſie auf den höchſten Grad — ſo verbleiben alle kleine Geſchäfte, die nötigſten Dinge geſchehen nicht. Der erhabne Geiſt, mit mächtigen Trieben beflügelt, wird den Pflug und die Holzaxt nicht führen wollen, und wir werden weder Korn noch Brennholz haben.

Es müſſen alſo Kräfte in einem mindern Grade, ja in unendlich vielen mindern Graden da ſeyn. Alſo iſt dieſe Schwäche der Triebe nothwendig, unentbehrlich. Bei den verſchiedenen Verhältniſſen des Menſchen iſt die Schwäche eben ſo nötig, als die Stärke. Vielleicht iſt erſtere noch ungemein brauchbarer, als leztere. Die allgemeinſte Nuzbarkeit beſteht nicht in dem Großen und Heftigen, ſondern in der Mittelmäßigkeit. Wir brauchen mehr Holzhauer und Tagelöhner, als Miniſter.

3. Artikel. Der Mangel an Trieben iſt an und für ſich unvermeidlich.

Die Triebe können nicht unendlich ſtark ſeyn. Unter der Unendlichkeit aber kan jeder Grad, wenn er noch ſo hoch iſt, mangelhaft werden; denn es können ſich Vorfälle ereignen,

zu welchen ſie nicht zureichen. In der ſtrengſten Metaphyſik iſt alſo der Mangel unvermeidlich.

Die Triebe müſſen oftmals einander widerſtehn, und ſich wechſelsweiſe beſchränken. Furcht, Schaam, Religioſität, Ehre, z. B. müſſen oft die Habſucht, die Begierde, den Zorn, die Lüſte zurük halten. Wie iſt es möglich, daß zwei gleich ſtarke Triebe einander beſiegen?

4. Artikel. Starke Triebe ſind auch ſchädlich.

Starke, herrſchende Triebe und Leidenſchaften erzeugen, ohnerachtet der einſchränkenden Gefühle, unſägliches Unheil. Was wäre es dann, wenn jeder Trieb, jede Leidenſchaft unbeſchränkt wäre?

„Ja, nur die guten Triebe ſollen ſtark „ſeyn, die böſen hingegen ſchwach, und, wo möglich, gar verſchwinden.„

Sehr gut, wenns — möglich iſt! Die Erfahrung lehrt uns, daß, wo ein Trieb ſtark iſt, alle Triebe gleich ſtark wirken, die guten und die böſen. Und wie? wenn die guten und böſen Triebe im Grunde eins ſind, und nur durch ihr Verhältniß mit ihrem Gegenſtande gut oder böſe werden? Alle Triebe ſind Zweige der Selbſtliebe, und haben keine andre Kraft, als die ſie von ihrem Stamm erhalten.

halten. Iſt nun dieſer ſtark, ſo werden jene auch ſtark ſeyn; und dann werden ſie jeden Gegenſtand, den rechten und den unrechten, mit gleicher Kraft ergreifen; d. h. Gutes und Böſes in gleichem Grade bewirken. Z. B. die Ehre — ein vortreflicher Trieb, ſo lange er auf ſolche Gegenſtände, die das Wohl des Menſchen befördern, gerichtet iſt. Wenn er aber auf ſchädliche Gegenſtände ſich verirrt, ſo erzeugt er Duelliſten, Alexandre und Cromwels.

Religioſität und Habſucht ſcheinen einander, ſo ſehr als möglich, entgegengeſezt zu ſeyn. Beide ſind doch im Grunde ein Gefühl, und ſind nur durch ihren Gegenſtand unterſchieden. Beide ſind der Wunſch, die Begierde nach Glükſeligkeit. Das Einzige, worin ſie von einander abgehn, iſt, daß die Religioſität die Tugend, die Gnade Gottes, die Ewigkeit, als das gröſte Glük anſieht; und daß die Habſucht eben dieſelbe Zufriedenheit in dem Beſiz der irrdiſchen Güter ſucht.

Geſezt nun, ein ſehr religiöſer Mann verfällt, durch irgend eine traurige Erfahrung, durch eine Irrung ſeines Verſtandes, auf Zweifel an den Verheißungen der Religion, und auf den Gedanken, daß man nichts mehr aus der Welt davon tragen kann, als was man genoſſen hat — Dieſer Mann wird gewiß mit

eben der Begierde auf Habſucht oder Wolluſt verfallen, als er vorhin die Religion ergrif. Seine Leidenſchaften werden im genaueſten Verhältniß mit ſeinem vorigen Eifer ſtehn. Man hat ja ſchon mehrmals geſagt, daß die Liebe zu Gott und die Buhlerei verſchwiſtert wären; und daß von einer zur andern nur ein Schritt iſt.

Wer alſo dem Menſchen mehrere und ſtärkere Triebe wünſcht, wünſcht ihm, ohne es zu wiſſen, mehr Ausſchweifungen, mehr Unglük, mehr Unruhe und Zwiſtigkeiten. Iſt man damit zufrieden?

„Die Vernunft ſoll aber die Triebe beherr„ſchen!„ Sie ſoll —! aber es geſchieht nicht! — ob es geſchehn kann, werden wir in der Folge unterſuchen.

Alſo — der Mangel an Trieben iſt durchaus unvermeidlich. Ja, es wäre das größte Unglük, wenn alle Menſchen ſtarke Triebe hätten. Das Auslaſſungsübel alſo, das aus dem Mangel an Trieben entſteht, iſt nicht, iſt in keiner denkbaren Reihe von Dingen abzuwenden.

V. Kapitel.

Von der Unwiſſenheit und dem Irrthum.

Ich komme nur zum thätlichen moraliſchen Uebel. Dieſes entſteht entweder aus Unwiſſenheit und Irrthum, oder aus Leidenſchaft. Andre Quellen der Vergehen ſind mir nicht bekannt.

„Die Bosheit.„ Ja. Man pflegt boshaft denjenigen zu nennen, welcher, ohne Rükſicht auf Recht und Billigkeit, ſeinen Begierden und Leidenſchaften, auf Koſten Andrer, folgt. Vorzůglich bekommt er dieſen Namen, wenn er zu heftigen Leidenſchaften geneigt iſt.

Das nenne ich nicht Bosheit, ſondern Verblendung, Wuth, Roheit; je nach den Umſtånden. Ich glaube auch nicht, daß es den Namen der Bosheit verdient; denn Bosheit iſt doch wol Liebe zum Bőſen, Wahl des Bőſen, als bőſe betrachtet. Wenn Jemand, mit kaltem Blute, aus reifer Ueberlegung und, wohl zu merken, ohne Intereſſe, Bőſes thun ſollte, ſo wůrde ich ihn

boshaft nennen; denn er müßte das Böſe billigen, lieben, wählen. So lange alle dieſe Bedingungen nicht zuſammentreffen, ſage ich: Er liebt das Böſe nicht; ſondern er verkennt das Gute, die Leidenſchaft verblendet ihn; er weiß nicht, was er thut. Oder: Er ſucht ſeinen Nuzzen; und wenn er ihn auf guten Wegen erlangen könnte, würde ers mit Freuden thun, und das Uebel vermeiden.

Folgende Anekdote hat man mir als einen Einwurf erzählt. Ein Italiener findet ſeinen Feind ſchlafend, legt ihm den Dolch auf die Bruſt, und ſpricht: Verläugne Gott, oder ich durchbohre dich! Jener zittert und verläugnet Gott. Nun, ſpricht Erſterer, nun will ich dich durchbohren; nun ſtirbſt du in Sünden und biſt ewig verdammt. Es war mir nicht genug, dir das Leben zu nehmen; meine Rache erſtrekte ſich bis in die Ewigkeit. Iſt das nicht teufliſche Bosheit?

Es iſt Wuth, Raſerei. Sieht man denn nicht die grobe Unwiſſenheit des Menſchen, der ſeinen Feind dadurch in die Hölle zu ſtürzen glaubt, daß er ihn zwingt, eine Albernheit zu erlügen. Wenn etwas verdammen kann, ſo ſind es gewiß nicht einige durch Androhung des Todes erzwungene Worte. Dieſe Worte

erſtikken den Glauben nicht. Und dann war der unglükliche Mörder wüthend, er war ſeiner nicht mächtig — er wußte nicht, was er that.

„Die Menſchen,„ ſagt Eberhard in ſeiner Apologie des Sokrates, (1. Band, S. 200. Auflage von 1776.) „die Menſchen ſind im„mer geneigt, die Irrthümer des Verſtandes „für Bosheit des Herzens auszugeben; und „nur ein ſolches feindſeliges Urtheil hat können „die Verfolgung der Irrenden hervorbringen „und rechtfertigen.„ *)

Ich habe es ſchon in dem erſten Theile dieſes Werks geſagt: Der Beleidigte, deſſen Gefühl die Beleidigung vergrößert, glaubt, daß der Beleidiger ihm ſo viel Herzleid zufügen wollte, als er wirklich empfindet. Was der Beleidigte thut, thut der gutherzige Zuſchauer, nach Verhältniß, auch. Sein Herz iſt für den Leidenden, er ſpricht ihm nach. (S. 1ſten Band, Seite 351. ff.

 Alſo

*) Clément (Jaques Clément, qui aſſaſſina Henri III.) ſe prépara au parricide comme un bon Chrêtien feroit au martyre, par les mortifications et par la prière. On ne peut douter, qu'il n'y eût de la bonne foi dans ſon crime. *Henriade*, Chant. V.

Alſo erkenne ich nur zwo Quellen des thätlichen moraliſchen Uebels, nemlich die Irrungen des Verſtandes, und die Leidenſchaften.

Die Irrungen des Verſtandes, Unwiſſenheit und Irrthum, ſind, eben ſowol wie der Mangel an Trieben, unvermeidlich. Denn allwiſſend kann wol kein Geſchöpf ſeyn; und ſobald ihm die vollkommenſte Allwiſſenheit fehlt, ſo wird immer noch Irrthum und Unwiſſenheit ſtattfinden, ſeine Kenntniſſe mögen noch ſo groß ſeyn. Das größte unter allen Geſchöpfen wird irren, und folglich fehlen können. Zwar nicht nach unſrer Art, aber doch fehlen.

VI. Kapitel.

Eingebungen.

---

1. Artikel. Sie ſind unmöglich.

„Konnte uns denn Gott nicht allwiſſend ſchaf„fen?„ Ich ſage dreiſt: Nein! und mein Grund iſt — daß Er es nicht thut; denn ich habe die vollkommenſte Zuverſicht, daß Er, der Allgütige, das Beſte gethan hat, das Er thun konnte. Wenn ich mich alſo frage: Warum iſt dieſes oder jenes nicht auf dieſe

oder

oder jene Art eingerichtet, die mir beſſer zu ſeyn ſcheint? ſo antworte ich mir: Das konnte Gott nicht thun; oder — ich irre mich, und was ich für beſſer halte, iſt wirklich nicht beſſer, ſondern ſchlechter.

„Gott hat doch aber Menſchen ſeinen Wil„len offenbart, ihnen Kenntniſſe eingeflößt — „Wer aber einige Begriffe einflößen kann, der „kann ſie alle einflößen.„ Der Schluß ſcheint mir ein wenig übereilt; denn der Menſch möchte wol etwas, aber nicht alles faſſen können. Doch es mag ſeyn.

Iſt es denn ſo ganz ausgemacht, daß Gott den Menſchen, den Propheten und Andern, wirklich neue, ihnen unbekannte Begriffe eingeflößt habe? Man kann ſich dieſe Eingebungen folgendermaßen denken.

Die Propheten und Apoſtel waren gute fromme Leute, die manchen geſunden Gedanken hatten, und nicht ohne Unterricht waren. Selbſt die Jünger Jeſu mußten die Lehre ihres Lehrers drei Jahre lang anhören. Wer wills läugnen, daß dieſe Männer denkende Köpfe, wenigſtens in einem mäßigen Grade, waren? Solche Männer nun konnten ſich allerlei Begriffe bilden, und Gott konnte es ſo einrichten, daß gerade diejenigen Begriffe auf ihr Herz und

ihren Verſtand den mehreſten Eindruk machten, welche mit ſeinem Willen harmonirten. Das iſt nicht ſchwer — denn gerade dieſe Gedanken paßten in die vorhergehende Stimmung der Seele dieſer Männer; und mußten deſto kräftiger wirken. Und dieſes iſt um deſto wahrſcheinlicher, weil alle die Begriffe, welche die Propheten und Apoſtel ausbreiten ſollten, ganz ſimpel waren. Es iſt kein Einziger, der nicht vollkommen, entweder in die menſchliche Vernunft, oder in die Lehre, die ſie bekommen hatten, gepaßt hätte. Von der erſten Art war die Lehre von Gott, von der Fürſehung, von dem Betragen der Menſchen. Und was die Apoſtel von ſogenannten Geheimniſſen wirklich gelehrt haben, findet ſeinen Grund, theils in der Lehre Jeſu, die ſie empfangen hatten, theils in dem damaligen Lehrſyſtem der Juden. Daß man alſo gar nicht erweiſen kann, daß ſie etwas neues, ihnen unerhörtes gelehrt hätten.

Selbſt am berühmten Pfingſtfeſte, und in der Rede des Petrus, kann ich nichts neues finden — Die Verändrung, die ich in den Jüngern ſehe, iſt — die Vermehrung ihres Muthes. Denn Sprachen ſind keine neue Begriffe.

„Aber

„Aber die plözliche Erleuchtung, wovon „man in den Schriften des alten Teſtaments „manche Spur findet?„ Dieſe plözliche Erleuchtung verträgt ſich ſehr wohl mit den Geſezzen der menſchlichen Seele. Denker finden zuweilen in einem Augenblik, was ſie lange vergebens geſucht haben; und finden es in einem Augenblik, wo ſie nicht daran denken. Männer der alten Zeit, die von der Seelenlehre wenig wußten, eben ſo wenig als von der Phyſik, ſchrieben der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit alle Phänomene zu, welche ſie in der Natur und in ſich ſelbſt wahrnahmen, ohne ſolche durch den ganz gemeinen Gang der Natur erklären zu können. Der plözliche Lichtſtral, der zuweilen den Denker, wie ein Bliz in tiefer Nacht, erleuchtet, war den frommen Männern der alten Zeit göttliche Eingebung. Nach dieſer Lehre aber hätten wir noch heut zu Tage manche Erleuchtung von obenher. Wenn es allemal moraliſche oder religiöſe Gedanken beträfe, könnte man wol auf den Verdacht einer göttlichen Einwirkung verfallen — aber dieſes Phänomen ereignet ſich auch in der Geometrie und andern Wiſſenſchaften. Und nun ſieht man nicht, warum Gott mit ſeiner Erleuchtung dazu kommen ſollte, um eine Lehre zu offenbaren, die wenig bedeutet, mit den

Sitten und der Seligkeit nichts gemein hat, und die man im Euclides mit weniger Mühe finden kann. Dieſe Beobachtung iſt der einzige Weg, wodurch man die Schwärmer von ihren phantaſtiſchen Eingebungen abbringen könnte. Denn da es gemeiniglich Leute von ſtarker Einbildung ſind, die ſich beſtändig mit gewiſſen Gedanken beſchäftigen; ſo iſt es kein Wunder, wenn ſie manche vermeinte Erfahrung von göttlicher Erleuchtung anzuführen haben. Jeder ungewöhnliche Gedanke, der in ihrer erhizten Einbildung, mit der Raſchheit und dem blendenden Schimmer des Blizzes, aufſteigt, ſcheint ihnen wie der Bliz vom Himmel zu kommen.

Und ſollte es nicht dieſe plözliche Darſtellung irgend eines religiöſen Gedankens ſeyn, welche die Propheten mit ihrem ſo gewöhnlichen Ausdruk: Der Geiſt des Herrn ergrif mich: andeuten? Wenigſtens iſt meine Vermuthung nicht ohne Wahrſcheinlichkeit.

„Aber die Kenntniß der Zukunft? dieſe „läßt ſich doch nach keinen pſychologiſchen Ge„ſezzen erklären?„

Eine deutliche Vorherſehung künftiger Begebenheiten, deren Urſachen nicht vor Augen liegen — freilich nicht — Allein;

1) Man

1) Man ſehe die Prophezeihungen — Aus der Dunkelheit, worin ſolche verhüllt ſind, ſieht man deutlich, daß der Prophet ſelbſt keinen deutlichen Begrif von ſeinen Weiſſagungen, und von den dadurch angedeuteten Begebenheiten hatte. Sie ſelbſt ſagen uns manchmal, daß ſie eine Erklärung ihrer Weiſſagungen ſuchten, und keine fanden. Es waren alſo nur dunkle, verworrene Vorſtellungen bei ihnen.

„Wenn ſie aber nach Erklärungen frag„ten, ſo mußten es Gedanken oder Bilder ſeyn, „die von außenher kamen.„

Nein, es waren Träume, oder Träumen ähnliche Entzükkungen und Geſichte. Dieſe brauchten eben ſo wenig von Gott herzukommen, als andre Träume. Die Propheten hielten dieſe Geſichte für Vorbedeutungen, und gaben ſich Mühe, ſolche auszudeuten. Und dann — wenn auch dieſe Geſichte von himmliſchem Urſprunge waren, ſo waren ſie doch immer keine Begriffe, wovon ich behaupte, daß ſie wahrſcheinlicherweiſe nicht eingegeben werden können.

2. Ein Mann deſſen Fantaſie einmal rege iſt, hat allerlei Bilder in dem Kopf, wovon zuweilen eines ſtark hervorſticht — Nun kann

man ſich vorſtellen, daß Gott durch irgend eine Fügung den Propheten auf eine von dieſen Vorſtellungen aufmerkſam machte; dieſe ſchrieb der Mann nieder; und ſo konnte eine wahre Weiſſagung, ohne Erleuchtung von oben herab, entſtehen.

Dieſes wird um deſto wahrſcheinlicher, wenn man bemerkt, daß die mehreſten Weiſſagungen Träume waren, und daß man zu den alten Zeiten auf Träume ſehr aufmerkſam war.

Ich gebe dieſes alles nur für bloße Vermuthungen aus; meine Abſicht geht übrigens keinesweges dahin, die Weiſſagungen herabzuwürdigen.

Meine Hypotheſe gewinnt noch mehr Wahrſcheinlichkeit, wenn man nach der angenommenen theologiſchen Meinung einen doppelten Sinn der Prophezeihungen anerkennt; nemlich einen nähern, der die jedesmaligen Zeiten betrift, und einen höheren, der folgende, entfernte Begebenheiten andeutet. Nach dieſer Lehre, die ſonſt allgemein war, und die jezt noch von vielen gelehrten Theologen behauptet wird, ſind die Erleuchtungen durch unmittelbare Dazwiſchenkunft noch weniger nötig. Der Prophet dachte nur an die nahe Begebenheit,

die er aus den Umſtänden vermuthen konnte, und in ſeinem bildlichen Ausdruk war noch ein höherer Sinn, den er ſelbſt nicht vermuthete.

Die wichtigſte Betrachtung bleibt mir noch übrig — Wenn Gott die Propheten und Apoſtel unmittelbar erleuchtet hätte, ſo wäre ihm jeder Menſch zur Lehre und Weiſſagung tüchtig geweſen; denn die göttliche Macht hätte ihn urplözlich zu einem tüchtigen Propheten und Apoſtel gemacht. Es gieng aber nicht alſo zu. Ausdrüklich wird von vielen Propheten erzählt, daß ſie zu ihrem Amte durch lange Vorübungen vorbereitet wurden. Samuel wurde in dem Tempel erzogen; Eliſa lernte vom Elias; es wird von Prophetenſchülern und Prophetenſchulen geredt; Jeſus lehrte ſeine Jünger drei Jahre lang. Wenn die göttlichen Eingebungen ſtatt gefunden hätten, ſo wären ſie ja weit leichter und ſichrer geweſen. Die Jünger Jeſu konnten, durch ein Wort der Macht, in einem Nu lernen, was Jeſus ſie mit vieler Mühe lehrte; aller Irrthum konnte verſcheucht werden, anſtatt daß ſie noch manches Vorurtheil behielten, worüber noch Petrus mit Paulus in einen ziemlich heftigen Streit gerieth. Wenn Eingebungen möglich ſind, warum wählte Gott einen längeren, unſichern Weg?

Selbſt Jeſus bereitet ſich zu ſeinem Amte, welches er erſt nach ſeinem dreißigſten Jahre antritt. Die lange Vorbereitungszeit verwendet er vermuthlich auf das Studium der Schrift; und ehe er ſein Amt antritt, ſondert er ſich noch auf vierzig Tage von der Geſellſchaft der Menſchen und den Vergnügungen des Lebens ab. Wenn er wichtige Lehren vorzutragen hat, ſo bringt er einen Theil der Nacht auf einem Berge einſam zu, oder er verſäumt die Malzeit, als bei dem Jakobsbrunnen, um ſich vorzubereiten. Wozu das, wenn er wunderbarerweiſe erleuchtet worden wäre? In dieſem lezten Fall konnte er in ſeiner zarten Kindheit ſein Amt antreten; er konnte als ein völlig erwachſener Menſch in der Welt erſcheinen, ohne lange in der Ohnmacht der zarteſten Kindheit die Zeit zu verlieren.

„Er lehrte aber im Tempel in ſeinem zwölf„ten Jahre?„

Wo ſteht das? Luk. 2. v. 46. leſe ich wol, daß er die Lehrer anhörte, und fragte; *) nirgends aber, daß er lehrte! „Man bewunderte „aber

*) ακȣοντα αυτων και επερωτωντα αυτους.

„aber ſeine Weisheit?„ Ja freilich; man wunderte ſich, daß ein zwölfjähriger Knabe ſchon ſo viel wußte und ſo fleißig war. Wir bewundern noch jezt manches Kind, das deswegen nicht von Gott unmittelbar erleuchtet iſt. Wenn man doch ſehen lernte, was da iſt, ohne die Dinge durch ein Vergrößerungsglas anzuſehen! Und ſchließlich — wenn dieſe wunderbaren Erleuchtungen möglich ſind — warum hat Gott dieſes ſo ſehr leichte Mittel zur Ausbreitung der Kenntniß von ihm, und des Chriſtenthums, nicht angewandt? Warum wendet ers nicht noch an, um alle Menſchen zur heilſamen Wahrheit und zur Tugend zu führen? Es iſt doch Gott wol um die Ausbreitung der Wahrheit, um die Ausübung der Tugend, und die Glükſeligkeit der Menſchen ein Ernſt? Nun — warum hat er denn das langwierige Mittel der Lehre, das ſo wenig fruchtet, gewählt, da er das ſchleunige, unfehlbare Mittel der unmittelbaren Erleuchtung verſäumt? Wer einen Zwek mit Ernſt will, der braucht die kürzeſten und ſicherſten Mittel — wer unzuverläßige Mittel braucht, der hat — entweder keine beßre — oder es iſt ihm mit der Ausführung kein rechter Ernſt. Alſo — entweder iſt die unmittelbare Erleuchtung unmöglich — oder Gott meint es mit der Aus-

breitung der Wahrheit, und folglich mit der Glükſeligkeit der Menſchen nicht ernſtlich — Nun wähle man zwiſchen dieſen beiden Fällen.

Alſo vermuthe ich, daß eine unmittelbare Erleuchtung unmöglich iſt. Gott konnte dem Menſchen nicht die nötigen Kenntniſſe einflößen; noch viel weniger ihn allwiſſend ſchaffen. Dieſer mußte ſich alſo von Stufe zu Stufe, durch eigne Anſtrengung, zu den Kenntniſſen, die ihm nötig ſind, erheben. Alſo iſt Einſchränkung der Kenntniſſe, Unwiſſenheit, Irrthum unvermeidlich. Was ich von dem Menſchen ſage, gilt von allen vernünftigen Geſchöpfen.

2. Artikel. Die Eingebungen wären ſchädlich.

Geſezt aber dieſe Erleuchtungen, dieſe eingeflößte Allwiſſenheit wäre möglich — wäre ſie auch gut? Gut wäre die Befreiung vom quälenden Aberglauben, gut die tröſtende Kenntniß von Gott, gut die Kenntniß der Tugend und des Verhaltens des Menſchen. Dieß mußte ich bemerken, um hier nicht umzuſtoßen, was ich von der Eingebung der Religionsbegriffe geſagt habe. — Aber im Ganzen genommen wäre es gut, daß Gott dem Menſchen Kenntniſſe mittheilte, oder iſts beſſer, daß lezterer ſie ſelbſt erwirbt?

Die

Die Erleuchtung des Menſchen hat zwei Seiten; 1) ihre äußre Brauchbarkeit für das Leben; 2) ihre innre Kraft zur Veredlung und Beſeligung des Menſchen. Beide müſſen wol betrachtet werden.

Der äußere Nuzzen derſelben, d. h. ihre Einwirkung auf das Betragen der Menſchen, kann durch unmittelbare Erleuchtung erhalten werden. Sollte aber dieſe Erleuchtung auf einer Seite ſchaden, ſo müßte man ſie nicht wünſchen; oder wenigſtens ſolche auf Kenntniſſe im gemeinen Laufe des Lebens einſchränken.

Weit wichtiger iſt aber die innre Kraft der Erleuchtung. Dieſe beſteht in der Entwikkelung, in der Erhöhung und Veredlung der Seelenkräfte, in dem innern Genuß, den die Unterſuchung der Wahrheit, das Anſchauen derſelben, das Bewußtſeyn der eignen Kraft und Thätigkeit, der Wachsthum in der Vollkommenheit gewährt. Dieß iſt innre Glükſeligkeit, hoher Genuß, der ganz anders den Menſchen beglükt, als das bischen Weltklugheit, welches die Bedürfniſſe des Lebens erfordern. Es erfordert aber auch viel mehr Anſtrengung, und die Kenntniſſe müſſen ſchon von ungemein weiterem Umfange ſeyn; ſie müſſen im Verſtande, und nicht in dem bloßen Ge-

dächtniß ſeyn, auf Gründen, und nicht auf bloßem Glauben beruhn.

Wer ſieht nicht ein, daß eine unmittelbare Erleuchtung dieſe Veredlung und Seligkeit gänzlich zerſtört? Denn bei der unmittelbaren Erleuchtung iſt keine Entwikkelung, kein Wachsthum der Kräfte, keine eigne Wirkſamkeit, kein Bewußtſeyn eigner Thätigkeit und Kraft, keine Unterſuchung, kein Grund — alles iſt Gedächtniß, Glaube.

Die Veredlung der Seele, und die innre Seligkeit des Menſchen beſteht nicht ſowol in den Kenntniſſen, und ihrer Menge und Beſchaffenheit, als in der Anſtrengung, ſolche zu ſuchen, und in der Erlangung derſelben. Ja ein Irrthum, den man mit Anſtrengung herausgebracht hätte, würde, ob er gleich ein Irrthum wäre, zur Veredlung und Seligkeit mehr beitragen, als hundert Wahrheiten, die man auf Glauben wüßte.

Aus dieſem Grunde müßte nothwendig die unmittelbare Erleuchtung verbleiben. Dadurch würde Gott nur ſeine Anſtalten zur Veredlung und Beſeligung des Menſchen vereiteln.

Dieß widerſpricht demjenigen gar nicht, was ich von der Eingebung der Religionswahrheiten geſagt habe. Mein Raiſonnement dar-

über

über bleibt in ſeiner ganzen Kraft; weil die Religion weiter nichts iſt, als eine erſte Stufe derjenigen Kenntniſſe, welche zur Veredlung und Beſeligung der Menſchen nöthig ſind. Gott konnte und muſte, wenn es möglich war, den Menſchen die Grundſäzze der Religion, ſeinem Plane unbeſchadet, lehren. Ihm aber alle Kenntniſſe, die der Menſch erlangen kann, oder die Allwiſſenheit, unmittelbar einflößen, würde heiſſen, den ganzen Menſchen verderben.

„Iſt nur das Gedächtniß geſchäftig, ſagt „Eberhard, und nicht der Verſtand; was iſt „der Ruhm des Menſchen? So wie ein thätiges Leben mit Fehltritten edler iſt, als das „unſchuldige Leben einer willenloſen Maſchine; „ſo iſt auch Nachdenken mit Irrthum edler, als „ungedachte Wahrheit.„ Apologie des Sokrates 1 Theil, S. 445. Auflage von 1776.

„Es findet ſich,„ ſagt eben derſelbe, „wenn wir unſre eigne natürliche Wirkſamkeit „annehmen, eine Harmonie, die wir nicht übergehen dürfen, die Harmonie der göttlichen „Weisheit mit dem Nuzzen der Geſchöpfe. „Das, was gerade der göttlichen Weisheit „am anſtändigſten iſt, was uns ihre Unerſchöpflichkeit in Ausfindung bequemer Mittel, „und in der leichteſten, unverwikkeltſten An-

„wendung dieſer Mittel am größten vorſtellt, „daraus entſpringt auch bei dem Geſchöpfe das „vollkommenſte Ganze. So wie es in der er„ſchaffenen Subſtanz die Vortreflichkeit, der „ſie, ihrer Art nach, fähig iſt, ſehr tief herab„ſezzen würde, wenn ihre Thätigkeit alle Au„genblikke, durch unmittelbare Einflüſſe der „göttlichen Macht, müßte unterbrochen wer„den: ſo würde uns auch die Armuth eines ſchaf„fenden Verſtandes nichts deutlicher verrathen, „als dieſe beſtändigen übernatürlichen Eingriffe „in die geſchaffene Maſchine, die nicht nach ih„ren eigenthümlichen Geſezzen fortgehen könnte, „ſondern alle Augenblikke einen übernatürlichen „Anſtoß und Richtung erhalten müßte.

„Nun wird auch zugleich durch ein ſolches „unmittelbares Einwirken für die eigenthümli„che Vollkommenheit einer beſondern geiſtigen „Subſtanz beiweitem nicht ſo viel, als durch „den ordentlichen Weg, gewonnen. Denn, „wenn eine Vorſtellung auf dieſe Weiſe aus „dem Grunde derſelben hervorgezogen wird, „ſo gehet dieſelbe nicht den gewöhnlichen regel„mäßigen Weg, nach dem Geſezze der Stä„tigkeit; ſie iſt alſo nicht die Folge der Aeuße„rung ſeiner eigenthümlichen Kraft; es wird „alſo keine Entwikkelung dieſer Kraft, welche

„nur

„nur die Folge eigner Anſtrengung iſt, dadurch „verurſacht. Man muß nemlich bemerken, „daß die Vollkommenheit, die ein denkendes „Weſen durch eine jede ſeiner Vorſtellungen er„wirbt, aus den zwei Beſtandtheilen beſteht; „aus der Vorſtellung ſelbſt, ihrem höheren „Grade von Klarheit auf der einen Seite; und „auf der andern, aus der Aeußerung ihrer „Kraft in der Hervorbringung dieſer Vorſtel„lung, wodurch ſie zu neuen Aeußerungen der„ſelben geſchikt wird. Dieſer lezte Theil ſeines „Wachsthums fällt alsdann weg, wenn die „Vorſtellungen durch Wunder hervorgebracht „werden. Ein neuer Grund, warum der Fall „unmittelbarer Einflüſſe der göttlichen Macht „auf die Geiſterwelt höchſt ſelten ſeyn muß. „Alle Ordnung wird da zerſtört, wo das Sub„jekt nicht ſelbſt thätig iſt; das iſt, wo ſeine „Verändrungen nicht in einander gegründet „ſind, ſondern alle Augenblikke unterbrochen „werden; wo alſo nicht daſſelbige Subjekt an „innrer Vollkommenheit gewinnt, ſondern wo„durch jede Veränderung, ein neues hervor„tritt.„

„Nach dieſen Betrachtungen läßt ſich ſchon „die unmittelbare Darzwiſchenkunft der göttli„chen Macht bei den Verändrungen der Seele „höchſt ſelten vermuthen; weit ſeltener, als

„man, nach dem herrſchenden Syſtem der „Gnadenwirkungen, Wunder erwarten müßte. „Es iſt auch ein bekannter Grundſaz, daß man „nicht leicht die Anzahl der Wunder vermehren „müſſe. Dieſes hat den größten Theil der äl„teren Gottesgelehrten bewogen, dieſe unmit„telbare Wirkungen nicht Wunder zu nennen. „Sie haben zu dem Ende zu dem Begrif eines „Wunders ein Merkmal hinzugefügt, wodurch „man es noch von dieſen übernatürlichen Ein„flüſſen der Gnade unterſcheiden ſoll. Was „nemlich ein Wunder als ein ſolches inſonder„heit bezeichnet, ſoll das außerordentliche ſeyn, „wodurch es von der gewöhnlichen Wirkungs„art abgeht. Um deswillen ſtellen ſie dieſes „unmittelbare Hervorbringen guter Geſinnun„gen und Entſchließungen in dem Menſchen als „etwas ſo gemeines und gewöhnliches vor, daß „es zwar übernatürlich bleibt, aber kein Wun„der genannt werden ſoll; weil es eine neue „Ordnung ausmacht, und beſondern feſtgeſez„ten Regeln folgt. Eine ſolche Begebenheit, „ſezzen ſie hinzu, ſey demnach zwar ein Wun„der in dem Reiche der Natur, es bleibe aber „immer auch eine gewöhnliche Begebenheit in „der chriſtlichen Oekonomie der Gnade.„ (ibid. q. ſup. S. 159. ff.

Alſo ſchlieſſe ich: daß 1) die unmittelbare Erleuchtung vermuthlich unmöglich iſt; und 2) daß ſie, im Falle der Möglichkeit, ſchädlich ſeyn würde. Unwiſſenheit und Irrthum ſind alſo unvermeidlich.

VII. Kapitel.

Von den Triebkräften.

Die Veredlung des Menſchen und ſeine Glükſeligkeit erfordern Thätigkeit; und zwar wachſen jene mit dem Maaße der Thätigkeit und Wirkſamkeit. Wir bedürfen alſo groſſer Triebkräfte, welche aber alle deſto mehr irren, je vortreflicher ſie ſind, d. h. je ſtärker ſie wirken. Vor allem aber ſind die eigentlich ſogenannten Triebe, und die daraus entſtehenden Leidenſchaften, am gefährlichſten.

Jezt muß ich alſo unterſuchen, ob die Irrungen dieſer Triebkräfte vermeidlich ſind, oder nicht.

Welche ſind dieſe Triebkräfte?

Man

Man kann ſich keine andre denken, als folgende fünf:

1) Die Vernunft, welche man als eine Triebkraft, und als die Führerinn der übrigen Kräfte zugleich vorſtellen kann.

2) Den Trieb der Kräfte ſelbſt, welche beſtändig ſich zu äußern ſtreben.

3) Die Nachahmung, deren Nuzzen eigentlich in dem Reiz, und nicht, nach dem gemeinen Misbrauch, in der Richtung beſteht.

4) Die Gewohnheit, und

5) Die Gefühle, Triebe und Leidenſchaften.

Nun muß ich jede dieſer Kräfte genauer unterſuchen.

Von der Vernunft werde ich nachher ſprechen.

1. Artikel. Von dem Triebe der Kräfte ſelbſt.

Ich bitte den Leſer, in dem erſten Bande den Artikel von dem Muthwillen der Kinder, Seite 428 ff. nachzuſehen.

Alle unſre Kräfte haben einen mehrentheils unwiderſtehlichen Reiz, ſich zu äußern und zu üben; ſie quälen den Menſchen, wenn ſie keinen Spielraum haben — das iſt die größte Plage der in Gefängniſſen liegenden Miſſethäter. Selbſt bei den Thieren wird man dieſen

Trieb gewahr. Der in einem Käfig geſperrte Löwe läuft ſchnell in demſelben herum, ob er gleich von keinem anderweitigen Bedürfniß dazu getrieben wird: denn ſein Futter wird ihm gereicht. Das Vieh, das ſonſt träge genug iſt, macht allerlei Sprünge, wenn es zu Anfange des Frühlings zum erſtenmale aus dem Stalle gelaſſen wird. Die Lämmer hüpfen; die kleinen Käzchen ſpringen und ſpielen mit der Klaue; die jungen Hunde kneipen mit den Zähnen; die in Stuben gehalten werden, wiſſen ſich vor Muthwillen nicht zu laſſen, wenn man mit ihnen ſpielt, oder wenn ſie mit ihrem Herrn auf die Straße kommen; ſie laufen den Weg wol viermal, ohne die geringſte Noth.

Eben ſo machen es die Kinder; ſie ſind in beſtändiger Unruh; und wenn ſie ja ſtill ſizzen müſſen, ſo ſprechen ſie, oder machen Lerm und Gepolter; ihre Hände, ihre Augen ſind ſo aktiv, wie ihre Füße und ihre Zunge — mit einem Worte, alle ihre Kräfte ſind in Thätigkeit.

Und wir Erwachſenen — wir können auch nicht lange unthätig ſeyn. Entweder arbeiten wir — und zwar eben ſo wol aus dem innern Bedürfniß, unſre Kräfte zu üben, als um uns die Bedürfniſſe des Lebens zu verſchaffen. (S. Art. Langeweile. 1ſter Band, Seite 321.)

Selbſt derjenige, der für leztere nicht ſorgen darf, kann nicht ganz müßig gehen. Iſt unſer Leib in Ruhe, ſo müſſen unſre Sinne geſchäftig ſeyn, oder unſre Vorſtellungskraft, oder auch unſre Zunge; immer irgend eine von unſern Kräften muß wirken. Der Eine nimmt, in müßigen Augenblikken, ein Buch; der Andre geht ans Fenſter und ſieht den Vorbeigehenden nach; die Dritten ſchwazzen — um nur zu ſchwazzen, d. h. um etwas zu thun; denn ſie vergeſſen in der folgenden Minute, was ſie geſprochen und gehört haben. Es ſcheint, als wenn jeder Gedanke in unſerm Kopf zu eng wohnte, und eine Schnellkraft hätte, die immer nach außen ſtrebte. Denn nur die Vergeſſenheit ſichert das Schweigen. So lange als der Gedanke gegenwärtig iſt, will er heraus. Daher kömmts, daß das Verbot zu ſprechen, und der Anſtrich eines Geheimniſſes, gerade ein Reiz zum Schwazzen iſt — weil Jene den Gedanken wichtig machen, und uns daran erinnern. Kinder und ſelbſt Erwachſene ſprechen ſehr oft allein — es iſt alſo nicht Mittheilung, ſondern Herausbrauſen der Gedanken. Der Gelehrte würde viel weniger denken, als er thut, wenn er ſeine Gedanken und Entdekkungen nicht ſagen oder ſchreiben dürfte. In dem Artikel von der Schwazhaftigkeit (1ſter Band, S.

377.

377. ff.) hab' ich dieſen Trieb überſehn. Ich bitte den Leſer, jenen Artikel mit dieſem zu ergänzen.

Alſo haben alle unſre Kräfte eine große Schnellkraft, welche ſie, ohne irgend ein ander Bedürfniß, in Thätigkeit ſezt.

2. Artikel. Mangel und Schaden dieſer Schnellkraft.

Könnte dieſer Trieb, wenn er der einzige wäre, nicht die verderblichen Leidenſchaften entbehrlich machen?

Wir wollen ſehen.

Wenigſtens würden wir dadurch nicht allem Uebel, allen moraliſchen Vergehen ausweichen. Denn dieſer Trieb zur Thätigkeit iſt eine Quelle von Muthwillen, Unbeſonnenheiten, Vergehen, Ausſchweifungen. Daher viele Bubenſtükke, viele üble Verſuche, viele loſe Streiche, das verderbliche Spiel, das tödtende Uebermaaß thätiger Vergnügungen; daher die Schwazhaftigkeit, manche Lüge, manche Verläumdung, die drükkende, erbitternde, erſchlaffende Langeweile, und was des Uebels mehr iſt. (S. 1ſten Band, S. 428. vom Muthwillen.) Alſo ſchon vieles Uebel.

Nun

Nun reicht auch dieſer Trieb der Kräfte nicht weit. Das iſt ſchon daraus zu erſehn, daß, ohnerachtet dieſer Trieb ſich zu mehreren andern geſellet, der Menſch dennoch manchmal träge und muthlos wird. Was würde es denn ſeyn, wenn jener Trieb der Kräfte der einzige wäre? Indem wir alſo das thätliche Uebel zu vermindern ſuchten, würden wir das Auslaſſungsübel um ſo viel vermehren. Und Auslaſſungsübel iſt öfters eben ſo furchtbar, als thätliches. Es iſt eben ſo ſchädlich, die entſtehende Feuersbrunſt aus Trägheit oder Furcht wüthen zu laſſen, als Feuer anzulegen.

Der Trieb der Kräfte kann nicht weiter gehn, als gerade das Uebermaaß dieſer Kräfte. Sobald ſie nicht bis zur Unruh giengen, würden ſie den Menſchen unthätig laſſen. Freilich würden manche unnüzze Streiche verbleiben — aber auch viele nüzliche Geſchäfte. Ja die mehreſte Wirkſamkeit der Kräfte würde in Tändelei oder Muthwillen verhauchen, und es würde wenig Nüzliches geſchehen. Dann würde man erſt, nicht nach Erforderniß der Umſtände, ſondern nach Laune handeln. Mit der Nuzbarkeit der Thätigkeit, mit der Anſtrengung, würde auch der gröſte Theil von der Veredlung des Menſchen verloren gehn.

Keine Anſtrengung der Kraft würde, nach der erſten Befriedigung ihrer Betriebſamkeit, ſtatt finden — Die Pflicht bliebe unerfüllt.

3. Artikel. Untereinanderordnung der verſchiedenen Triebkräfte in der menſchlichen Natur.

Der Trieb allein würde auch nicht ſo weit gehn, als er, in Geſellſchaft mit den andern und durch ihre Verſtärkung, wirklich geht. Das ſieht man augenſcheinlich an allen wilden und rohen Nationen, welche, obgleich die Kinder derſelben ohngefehr ſo thätig und ſo muthwillig als die unſrigen ſind, dennoch ein träges, müßiges Leben führen. Es ſcheint, als wenn die Natur, zu der Erwekkung der Thätigkeit in dem Menſchen, folgende Reize in angeführter Ordnung beſtimmt hätte.

1) Den Drang der Kräfte ſelbſt, der den angehenden Menſchen von innen ſpornt und treibt, ehe er noch im Stande iſt, von außenher belebt zu werden.

2) Die Nachahmung, welche alsdann erſt wirken kann, wann die Sinne und die Vorſtellungskraft im Stande ſind, etwas äußeres zu faſſen; dieſe muß die Thätigkeit der Triebe

 befördern,

befördern, reizen; den Trieben Nahrung zeigen und ſie lenken, zu einer Zeit, wo keine andre Leitung für ſie möglich iſt.

3) Die Gewohnheit, welche gar zu oft den Mangel an Verſtand erſezzen muß. Gott wußte, daß nicht jeder Menſch zu dieſer herrlichen Gabe gelangen würde; er hat ihm alſo einen andern Führer zugeſellt, damit er doch nicht ganz in die Irre gienge.

4) Endlich die Vernunft, das höchſte Ziel der Menſchheit.

Bedürfniſſe und Leidenſchaften gehn nur ſo weit, als ihre Nothdurft — Der Menſch ſollte aber in ſeiner Entwikkelung und ſeiner Thätigkeit weiter als die Nothdurft, ſelbſt als die Nothdurft der unerſättlichen Leidenſchaft, gehen; darum mußte er andre Triebe haben, als das Bedürfniß.

Der Trieb der Kräfte iſt alſo nur in der erſten Kindheit und Jugend recht thätig, und ſchläfert allmälig ein, indem der Menſch fortwächſt — Wenn einmal der Körper feſter, das Blut kühler wird und gemäßigter fließt, dann hat dieſer Reiz wenig Kraft mehr, und vermag nicht, den Menſchen aus ſeinem trägen Schlummer zu erwekken.

4. Artikel. Schwachheit des innern Triebes der Kräfte.

„Man ſieht ja doch aber, daß dieſer Trieb „noch lange wirkſam iſt.„ Ja freilich, bei uns — und hier iſt der Grund davon.

Unſre Kräfte werden durch Erziehung, Uebung, Genuß entwikkelt und erhöhet — mit den Kräften ſelbſt wächſt der Trieb, der durch die Gewohnheit ſo ſtark wird, daß er ſich zuweilen kaum bändigen läßt.

Dieſe erhöhete Kraft iſt ihm aber nicht natürlich, iſt keine Folge ſeines eignen Wachsthums, ſondern eine Verſtärkung von auſſenher. An und für ſich alſo reicht dieſer Trieb nicht weit; er ſchlummert bald ein.

Daß der innre Trieb der Kräfte nicht weit, und gerade nur ſo weit, als der drükkende Ueberfluß derſelben, reicht, kann man ganz offenbar daraus erſehen, daß ſelbſt unſre aufgewekteſten Kinder, wenn ſie ganz allein und ohne einen Zeitvertreib, der ſie beſchäftiget, das heißt, ohne einen von auſſenher kommenden Reiz, ſind, bald in Schlaf verſinken. So daß man ein Kind munter, oder ſchläfrig und träge machen kann, wie man will. Dazu gehört nur, daß man, im erſten Falle, die-

ſelben durch die Abwechſelung und den Reiz der Gegenſtände beſtändig thätig erhalte; im andern Fall darf man ſie nur in dem einförmigen Zirkel der ihnen alltäglichen Gegenſtände laſſen. Ich bin verſichert, daß man durch dieſen Kunſtgrif, wenn man ihn nur früh und anhaltend genug braucht, das trägſte Kind ermuntern, und das munterſte träge und ſchläfrig machen könnte.

Mit den Erwachſenen iſts eben ſo — Laſſet einen lebhaften Mann einige Stunden ohne Geſchäft und ermunternde Geſellſchaft, ſo wird er allmälig einſchlummern. Verſchaft ihm aber einen Zeitvertreib, ſo wird er tief in die Nacht hinein munter bleiben.

Unſre Kräfte brauchen alſo Nahrung von auſſenher — der innre Reiz iſt bald ohnmächtig, und braucht oft von den äußern Gegenſtänden verſtärkt zu werden.

„Konnte er aber mit der Verſtärkung der „geſitteten Erziehung nicht zureichen?„

Nein — denn er reicht wirklich nicht zu. Denn in der Geſellſchaft, durch deren Hülfe der Trieb ſeine Kraft erlangt, gibt es ſchon ſchwerere Pflichten, Kolliſionen, ꝛc.

Und dann — woher dieſe Verſtärkung?

Von

Von der Bildung — alſo von den Gefühlen, von den Leidenſchaften, von anderweitigen Trieben. Jener Trieb bildet ſich nicht ſelbſt, und kann ſich nicht ſelbſt ſchärfen.

Wer wird die Mühe der Bildung des Menſchen übernehmen, wenn er keinen andern Trieb dazu hat, als den innern Reiz ſeiner Kräfte? Wenn ihn ja der Kizzel ſticht, ſo ſpringt oder läuft er lieber, oder zerbricht die Aeſte des erſten beſten Baums, als, daß er ſich hinſezt, und an der Bildung eines jungen Menſchen mühſam arbeitet.

Alſo kann dieſer Reiz allein nur die erſten Kräfte entwikkeln; die Bildung derſelben erfordert andre Triebe. Selbſt ſeine größere Kraft hat er andern Trieben zu verdanken.

5. Artikel. Von dem Inſtinkt.

„Wie aber mit dem Inſtinkt? Könnte die„ſer ſichre Führer, der die Thiere ſo richtig lei„tet, nicht auch den Menſchen leiten und vor „Irrung bewahren?„

Ja, die Thiere haben Inſtinkt; etwas, das ſie ganz ohnfehlbar führt, und bewundernswürdige Wirkungen thut. Dem Biber, der Spinne, der Schwalbe, der Raupe, der

Biene iſt ihre Kunſt, eine herrliche Kunſt, angeboren. Sie lernen nicht, und doch können ſie, und machen wahre Meiſterſtükke. Der ſtolze Menſch, der ſich weit über dieſe Thiere zu erheben dünkt, kann, nach langen, mühſamen Lehrjahren, nur ſtümpern. Mit aller ſeiner Klugheit, begeht er alle Augenblikke ſchädliche Thorheiten — das Thier, unter der Führung ſeines Inſtinkts, geht ſicher, und verfehlt keinen Tritt!

Genug Deklamation — Dieſe hat, wie jede Deklamation, etwas wahres, und viel übertriebenes. Wir wollen die Frage von dem Inſtinkt etwas genauer unterſuchen.

Vorerſt, wenn man aus dem Erſtaunen, welches der unerwartete Anblik eines Bienenſtoks oder Biberbaues erregt, ſich erholt hat; kann man ſich des Gedankens nicht erwehren, daß dieſe große Kunſt wol bloßer Mechanismus ſeyn möchte. Dieſe Kunſt iſt zu groß, als daß das Thier ſie beſizzen ſollte. — Es lernt dieſe Kunſt nicht, und treibt ſie von der erſten Kindheit (wenn ich ſo ſagen darf) an. Seine erſten Verſuche ſind vollkommne Meiſterſtükke. Niemals aber kommt das Thier weiter, niemals macht es ſeine Werke anders, weder beſſer noch ſchlechter — das iſt der Gang

des

des Nachdenkens, der wahren Kunſt nicht. Dieſe beſtändige Einförmigkeit verräth unveränderliche mechaniſche Geſezze. Der Biber, der große Dämme, und Häuſer von zwei Stokwerken baut, könnte keinen Napf aus Thon machen; die Biene, die ihre ſechsekkigte Zellen ſo richtig macht, kann kein Vierek, keinen Zirkel machen, die doch weit leichter ſind.

Wer das leichte nicht macht, macht ja wol das ſchwerere auch nicht. In der Biene bewundre ich alſo, nicht das Thier, ſondern den Schöpfer, der das Thier ſo künſtlich bereitete, daß es, ohne Kunſt, ſo künſtliche Werke hervorbringen konnte.

Sollte dieſe Vermuthung wahr ſeyn, ſo hätten wir Menſchen keine Urſach, die Thiere wegen dieſer vortreflichen Naturgabe zu beneiden. Freilich würden wir uns durch den Inſtinkt viele Beſchwerden, viele Irrungen, viele mislungene Verſuche erſparen. Alles würde harmoniſch und vollkommen ſeyn. Das ſchwere Geſchäft der Bildung des Menſchen würde wegfallen; die lange Kindheit würde nicht ſtatt haben; Niemand würde durch Irrungen, Thorheiten und Laſter unglüklich werden, und Andre unglüklich machen. Das iſt richtig; vieles Uebel würde verſchwinden.

Aber auch wie viel Gutes? Die ganze Veredlung des Menſchen, durch die Bildung der Vernunft, durch die Entwikkelung der Kräfte, geht verloren. Unter dem Zwange mechaniſcher Geſezze, wird er, was die Thiere aus mindern Klaſſen ſind, ein mechaniſches Meiſterſtük. Nachher wollen wir Herdern über dieſe Frage anhören.

6. Artikel. Natur des Inſtinkts.

Iſts wol erlaubt, ein wenig auszuweichen, und ſich bei der alten, berühmten Frage einige Augenblikke aufzuhalten: Was iſt der Inſtinkt? Worin beſteht er? Der Philoſoph erlaubt mir gern, ein wenig dabei zu verweilen.

Der Inſtinkt, wie jede wirkende Kraft, beſteht aus zween Stükken; 1) aus einem Triebe, und 2) aus einer Beſtimmung. Woher nun dieſe?

Ich habe ſchon von dem innern Triebe der Kräfte in lebendigen Geſchöpfen geredt. In den Thieren darf ich ihn nur etwas ſtärker, als in dem Menſchen, denken, ſo habe ich ſchon einen hinlänglichen Reiz.

Dieſer kann in der That, ohne an ſich ſtärker zu ſeyn, bei den Thieren mächtiger als bei

bei dem Menſchen wirken; weil er in jenen nicht ſo viele Hinderniſſe, als bei dieſem, findet. Das Thier hat weniger Sinne, als der Menſch, nur ein Sinn iſt bei ihm vorzüglich ſtark, alle andre ſind ſtumpf. Geſezt nun, daß der vorzügliche Sinn mit dem innern Triebe der Kräfte in Harmonie ſteht, was ſehr zu vermuthen iſt, ſo verſtärkt er dieſen Trieb. Bei dem Menſchen hingegen ſtehen mehrere Sinne beſtändig tauſend mannigfaltigen Eindrükken offen, die nicht ſo leicht in Uebereinſtimmung zu bringen ſind. Ein Eindruk ſtört, vernichtet immer wieder den andern; der innre Trieb, der beſtändig hin und her gezerrt wird, verhaucht in unnüzzen Muthwillen, erſchöpft ſich und die Kräfte; und taugt zu keiner Anſtrengung mehr.

Dazu kommt noch die Empfindung, die den Menſchen abſchrekt, dorthin reißt, wenn der innre Trieb hierher wollte. Die zertheilte Kraft wird zu nichts. Den Reiz zu den Wirkungen des Inſtinkts finden wir alſo in dem innern Triebe der Kräfte; und es iſt nur noch die Frage nach der Beſtimmung der Kraft.

Dieſe finden wir zuförderſt in der Einſchränkung der Sinne und Gefühle, welche wir bei den Thieren wahrgenommen haben. Die Kraft hat nur wenige Gegenſtände; in

vielen Fällen iſt ſie auf einen einzigen eingeſchränkt. Daher ſind ihre Wirkungen weit beſtimmter.

Allein dieſe Einſchränkung räumt wol die Hinderniſſe der Beſtimmung weg; reicht aber nicht zu, die genaue Uebereinſtimmung der Thätigkeit, in allen ihren Theilen, und mit dem Zwekke, zu erklären. Es iſt nicht genug, daß die Kraft in einem kleinen Kreiſe umſchrieben ſey, deſſen Gränzen ſie zu überſteigen nicht vermag; es iſt nicht genug, daß ſie in ihrem Gange nicht geſtört werde; ſie muß noch einer gewiſſen Direktion folgen; denn es iſt nicht gleichviel, ob ſie ſich in ihrem engen Kreiſe die kreuz und quer herumtummelt, oder ob ſie nach gewiſſen Geſezzen einen ebenmäßigen Lauf hat. Und dieſen hat der Inſtinkt ohnſtreitig. Woher nun dieſe Direktion?

7. Artikel. Die Natur des Inſtinkts beſteht in der Organiſation.

Ich ſtelle mir vor, daß ſie in der Organiſation iſt. Man kann ſich eine Maſchine denken; man hat ſchon mehr als eine geſehen, die beſtimmte Bewegungen, nach mechaniſchen Geſezzen, vermöge ihrer Konſtruktion, mit der größten Genauigkeit macht. Geſezt, die Biene

wäre

wäre ſo organiſirt, daß ſie nur mit einem Gliede zugleich arbeiten könnte; geſezt ſie könnte nicht anders, als ſizzend, arbeiten, etwa auf dem Hintertheile; ſo wird ſie, wenn ihr Hals nach allen Seiten gleiche Bewegungsfreiheit hat, einen Zirkel beſchreiben. Sie macht aber Sechsekke — Ich denke mir in ihrem Hals ſechs Muskeln, die alle nach einander in Bewegung kommen; und indem jede in gerader Linie den ganzen Zirkel in ſechs gleiche Theile ſchneidet, ſo entſteht ein Sechsek.

Ein franzöſiſcher Naturkundiger erklärt ſich die Entſtehung des Sechseks dadurch, daß jede Biene ſo weit geht, als ſie kann, von ihren Nachbarinnen aber von allen Seiten eingeſchränkt wird; ſo daß aus der angelegten zirkelförmigen Zelle eine ſechsekkigte wird.

Allein, wer ſticht denn die Entfernungen ſo richtig ab? Bauen die Bienen alle zugleich? Warum entſtehen niemals Vierekke, die einander, ſowol als die Sechsekke, in allen Punkten berühren würden? Und hauptſächlich — wie kommts, daß die äußerſten Zellen, die nur in der Hälfte ihres Umfangs von andern beſchränkt ſind, nicht in der freien, außenliegenden Hälfte rund werden?

Nach meiner Hypotheſe fallen alle dieſe Schwierigkeiten weg; nach ihr muß auch eine iſolirte Zelle ſechsekkigt werden.

Das Gewebe der Spinnen läßt ſich zum Theil auf eben die Art erklären — Geſezt der zum ſpinnen erforderliche Reiz oder Druk beuge den Körper des Thieres, ſo daß dieſer einen Schnitt des Zirkels vorſtelle, den ſie mit ihrem Laufe und ihrem Geſpinſte beſchreiben wird; ſo iſt der Zirkel völlig erklärt. Geſezt dieſer Druk werde durch die Menge der Materie zum Geſpinſte beſtimmt, ſo werden auch die Zirkel, die das Thier beſchreibt, größer oder kleiner, nach dem Wechſel der vorräthigen Maſſe; und ſo laſſen ſich die verſchiedenen Zirkel des Gewebes erklären. Hiermit iſt aber noch nicht alles aufs Reine gebracht — Das weiß ich; auch werde ich mir nimmermehr beikommen laſſen, alles zu erklären; genug, daß ich gezeigt habe, wie man einiges Bewundernswürdige in dem Betragen der Thiere nach mechaniſchen Geſezzen erklären kann. Nun mag der Naturforſcher unterſuchen, ob ſichs wirklich ſo, oder auf ähnliche Art, mit dieſen Thieren verhält; ob die Biene ſechs einzelne, oder ſechs Bündel Halsmuskeln hat; ob die Spinne ſo organiſirt iſt, daß ihr Körper beim Spinnen einen Bogen

macht, und welchen? Oder, wenn dieſes nicht iſt, wie ſie in Rükſicht auf ihren Kunſttrieb organiſirt iſt.

8. Artikel. Inſtinkt und Vollkommenheit.

Alſo wäre der Inſtinkt mechaniſch, die Wirkung des Zwanges der Organiſation. Das Thier kann nichts anders thun, als das, wozu es organiſirt iſt; und es verrichtet ſolches, ſein Werk mag ſo künſtlich ſeyn, wie es will, ohne Kunſt, ohne Wahl, und, aller Wahrſcheinlichkeit nach, ohne Bewußtſeyn der Abſicht und der Mittel, ohne Kenntniß der Verkettung dieſer Dinge.

Wenn das iſt, muß das Werk nothwendig gleich zum erſtenmale ſo vollkommen werden, als es ſeyn kann und jemals werden wird. Die junge Biene braucht kein Muſter zu ihrer Zelle, keinen Unterricht zu ihrer Arbeit; und ſie wird dieſe niemals beſſer, aber auch niemals ſchlechter machen, als das erſtemal; ſie kann den Zwek und die Mittel nie verfehlen. Eine Tanzpuppe muß ſchlechterdings ihren erſten Tanz ſo vollkommen tanzen, als den tauſendſten — niemals wird ſie einen Tritt verfehlen; niemals von dem Tiſch fallen, auf welchem ihre Bewegungen abgemeſſen ſind.

In

In ſolchem engen Zirkel, vermöge ihrer Organiſation und der mechaniſchen Geſezze, eingeſchränkt, kann auch das Thier nichts anders thun, als was es thut — Nie kann es Erfahrungen ſammlen und ſeinen Wirkungskreis erweitern.

Nach dieſen Bemerkungen, müßten die Thiere in der Animalitätsleiter um ſo viel tiefer ſtehen, als man bei ihnen einen vollkommneren Inſtinkt bewundert — weil die Vollkommenheit eine Frucht der genaueren Einſchränkung durch mechaniſche Geſezze iſt — und weil ſie deſto weniger Leben, Kraft, eigne Thätigkeit haben müſſen, um nicht aus ihrem Zirkel zu kommen.

Dieſer Gedanke, den ich Herdern danke, ſcheint mir vollkommen gegründet, und fließt ganz aus den vorhergehenden Säzzen. Die edleren Thiere haben weit weniger Inſtinkt, als die Inſekten. Der Hund, das Pferd, der Elephant haben wenig angebornes; ſie ſind aber voller Leben, ſie lernen vieles. Alſo verhält ſich der Inſtinkt zur Vollkommenheit gerade umgekehrt.

Die Unfehlbarkeit ſteht mit dem Inſtinkt in geradem Verhältniſſe; folglich in umgekehr-

tem

tem Verhältniß mit der Vollkommenheit. Alſo iſt ein Geſchöpf um ſo unvollkommener, je unfehlbarer es iſt. Ein Gedanke, der Manchen ſtuzzig machen wird.

Hier ſind wieder beide Extreme einander ſehr ähnlich. Die vollkommne Weisheit iſt unfehlbar; und auch die gänzliche mechaniſche Blindheit; die erſte, weil ſie alles ſieht, und jedesmal das Beſte wählt; die andre, weil ſie nichts ſieht, nichts wählen kann, und an ihre Bahn unauflösbar gefeſſelt iſt. Alle Mittel zwiſchen beiden Extremen ſind mehr oder minder der Irrung unterworfen. Nach dieſen Geſezzen iſt nichts unfehlbar, als der blinde Inſtinkt, und die göttliche Allwiſſenheit.

9. Art. Kann der Menſch Inſtinkt haben? wäre ihm derſelbe vortheilhaft?

Nach dieſen Geſezzen, wenn es die Geſezze der Natur ſind, wie es doch ſehr zu vermuthen ſteht — iſt es ſehr leicht zu entſcheiden, ob der Menſch Inſtinkt haben kann, und ob es ihm vortheilhaft wäre, Inſtinkt zu haben? Wünſcht ſich der Menſch die Gabe der Unfehlbarkeit — Nun, ſo entſage er der Vernunft — ſo viel er davon aufopfern wird, ſo viel wird er an Unfehlbarkeit gewinnen. (S. 1ſten Band,

Seite

Seite 110 ff. den Artikel von den Verſtandes- kräften.)

Man ſieht, daß dieſes Geſez durch das Menſchengeſchlecht allgemein ſtatt findet. Das Kind iſt in der erſten Lebenszeit blos phyſiſchen Trieben und Kräften unterworfen. Nachher kommt die Nachahmung; wieder eine Art von Inſtinkt. In reiferen Jahren andre Zwangs- feſſeln, Syſteme in der Religion und in den Wiſſenſchaften — Syſteme ſind auch, für den, der ſie gelernt, und ſo annimmt, wie man ſie ihm vorgetragen hat, eine Art von phyſiſchem, von inſtinktmäßigem Zwange. Dieſer Zwang von aller Art gibt einen gleichförmigen, eben- mäßigen Gang. Die Vernunft iſt nicht ſo immer ſich ſelbſt gleich; und der Thiermenſch brüſtet ſich mit ſeiner Zuverſicht und ſeinem ſichern Gange gegen die irrende Vernunft.

Eben dies Reſultat finden wir, wenn wir die Menſchheit nach den verſchiedenen Graden der Cultur betrachten. Der Feuerländer hat wenig mehr, als den Inſtinkt. Die rohen Natio- nen, die ſich über ihn erheben, werden von dem augenbliklichen phyſiſchen Bedürfniß gelei- tet, und gehn nicht weiter. Ueber dieſe Claſſe erhebt ſich die ſyſtematiſche Form, von China und Arabien an bis an den Rhein, die Seine

und

und die Temſe — Ueberall iſt der groſſe Hauſe ein Sklav von hergebrachten Meinungen, eine Art von Inſekt, das durch den Inſtinkt regiert wird. Nur wenige denken für ſich, und ſind wirklich Menſchen.

Daraus erhellt, daß der Weg von dem Inſtinkt zur Vernunft durch den Leichtſinn gehen muß; ſo wie der Weg von der tiefen Finſterniß der Nacht bis zum hellen Tage allemal durch die betriegeriſche Dåmmerung geht.

Alſo wåre es nicht möglich, dem Menſchen einen vollkommenen Inſtinkt zu geben, ohne ihn des Verſtandes und der Freiheit zu berauben. Bei dem Inſtinkt kann keine Bildung der Seelenkråfte ſtattfinden, weil der Inſtinkt auf eine enge Bahn beſchrånkt iſt, die er ſchon völlig durchlaufen kann und muß; daher ihm nichts neues aufſtoßen, nichts die ſchlummernden Kråfte entwikkeln kann.

10. Artikel. Einige merkwürdige Stellen über den Inſtinkt, aus Herders Gedanken aus der Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit.

Seite 135 ſagt Herder: „Die Zuſam„menſezzung der ganzen Maſchine (des Thieres „nemlich) mit ſolchen und keinen andern Kråften,

„Sinnen, Vorſtellungen und Empfindungen, „kurz die Organiſation des Geſchöpfs ſelbſt, „war die gewiſſeſte Richtung, die vollkom„menſte Determination, die die Natur ih„rem Werk eindrükken konnte.„

Seite 137. „Mich dünkt, daß dieſe „Kunſttriebe der künſtlichſten Thiere auf organi„ſchen Kräfen beruhn, die in dieſer und keiner „andern Maße, nach ſolchen und keinen an„dern Gliedern wirken. Ob mit mehr oder „weniger Empfindung? kömmt auf die Nerven „des Geſchöpfs an.„

Seite 141. „Das Wort, Fertigkeit, „müſſen wir uns nicht irre machen laſſen, wenn „wir dieſe organiſche Kunſt bei manchen Ge„ſchöpfen ſogleich nach ihrer Geburt bemerken. „Unſre Fertigkeit entſteht aus Uebungen; die „ihrige nicht. Iſt ihre Organiſation ausge„bildet; ſo ſind auch die Kräfte derſelben in vollem Spiel. Wer hat die größte Fertig„keit auf der Welt? Der fallende Stein, „die blühende Blume; er fällt, ſie blü„het, ihrer Natur nach. Der Kryſtall „ſchießt fertiger und regelmäßiger zuſammen, „als die Biene baut, und als die Spinne webt. „In jenem iſt es nur noch organiſcher, blinder „Trieb, der nie fehlen kann; in dieſen iſt er

ſchon

„ſchon zum Gebrauch mehrerer Werkzeuge und „Glieder hinauf organiſirt, und dieſe können „fehlen. Das geſunde, mächtige zuſammen„ſtimmen derſelben zu Einem Zwek macht „Fertigkeit, ſo bald das ausgebildete Geſchöpf „da iſt.

„Wir ſehen alſo auch, warum, je höher „die Geſchöpfe ſteigen, der unaufhaltbare „Trieb, ſo wie die irrthumfreie Fertig„keit, abnehmen. Je mehr nemlich das „Eine organiſche Prinzipium der Natur, das „wir jezt bildend, jezt empfindend, jezt künſt„lichbauend nennen, und im Grunde nur „Eine und dieſelbe organiſche Kraft iſt, in „mehr Werkzeuge und verſchiedenartige Glieder „vertheilt iſt; je mehr es in jedem derſel„ben eine eigne Welt hat, alſo auch eignen „Hinderniſſen und Irrungen ausgeſezt iſt; deſto „ſchwächer wird der Trieb, deſto mehr kommt „er unter den Befehl der Willkühr, mithin auch „des Irrthums. Die verſchiednen Empfin„dungen wollen gegen einander gewogen, und „dann erſt mit einander vereinigt ſeyn; lebe „wohl alſo, hinreiſſender Inſtinkt, unfehlba„rer Führer. Der dunkle Reiz, der in einem „gewiſſen Kreiſe, abgeſchloſſen von allem an„dern, eine Art Allwiſſenheit und Allmacht in „ſich ſchloß, iſt jezt in Aeſte und Zweige ge-

„ſondert. Das des Lernens fähige Geſchöpf „muß lernen, weil es weniger von Natur weiß. „(Das weiß macht hier eine Zweideutigkeit. „Das mit Inſtinkt begabte Thier weiß nicht, „es iſt durch Organiſation beſtimmt, geſchikt „gemacht, gezwungen.) Es muß ſich üben, „weil es weniger von Natur kann; es hat „aber auch durch ſeine Fortrükkung, durch die „Verfeinerung und Vertheilung ſeiner Kräfte „neue Mittel der Wirkſamkeit, mehrere und „feinere Werkzeuge erhalten, die Empfindungen „gegen einander zu beſtimmen, und die beſſere „zu wählen. Was ihm an Intenſität des „Triebes abgeht, hat es durch Ausbreitung „und feinere Zuſammenſtimmung erſezt bekom„men; es iſt eines feinern Selbſtgenuſſes, ei„nes freiern und einfachern Gebrauchs ſeiner „Kräfte und Glieder fähig worden; und alle „dieß, weil, wenn ich ſo ſagen darf, ſeine „organiſche Seele in ihren Werkzeugen vielfa„cher und feiner auseinandergelegt iſt.„

Seite 168 f. „Nothwendig mußte in der „Erdorganiſation keine Kraft die andre, kein „Trieb den andern ſtören: und unendlich ſchön „iſt die Sorgfalt, die die Natur hier verwandte. „Die meiſten Thiere haben ihr beſtimmtes „Klima, und es iſt gerade das, wo ihre

Nahrung

„Nahrung und Erziehung ihnen am leichteſten
„wird. Hätte die Natur ſie in dieſer Erträg-
„lichkeit vieler Erdſtriche unbeſtimmbar gebildet;
„in welche Noth und Verwilderung wäre man-
„che Gattung gerathen, bis ſie ihren Untergang
„gefunden hätte! Wir ſehen dieß noch an den
„bildſamern Geſchlechtern, die dem Menſchen
„in alle Länder gefolgt ſind: ſie haben ſich mit
„jeder Gegend anders gebildet, und der wilde
„Hund iſt das fürchterlichſte Raubthier gewor-
„den, eben weil er verwildert iſt. Noch mehr
„hätte der Trieb der Fortpflanzung das Ge-
„ſchöpf verwirren müſſen, wenn er unbeſtimmt
„gelaſſen wäre; nun aber legte die bildende
„Natur auch dieſen in Feſſeln. Er wacht nur
„zu beſtimmter Zeit auf, wenn die organiſche
„Wärme des Thieres am höchſten ſteiget; und
„da dieſe durch phyſiſche Revolutionen des
„Wachsthums, der Jahrszeit, der reichſten
„Nahrung bewirkt wird; und die gütige Ver-
„ſorgerin die Zeit des Tragens auch hiernach
„beſtimmt; ſo ward für Alt und Jung geſorget.
„Das Junge kommt auf die Welt, wenn es für
„ſich fortkommen kann, oder es darf in einem
„Ei die böſe Jahrszeit überdauern, bis eine
„freundlichere Sonne es aufwekt; das Alte
„fühlet nur dann den Trieb, wann dieſer es in
„nichts anderm ſtört.„

Seite 171. „Es iſt daher auch nicht zu „bewundern, daß je menſchenähnlicher „ein Geſchlecht wird, deſto mehr „ſeine mechaniſche Kunſt abnehme; „denn offenbar ſteht ein ſolches ſchon in einem „vorübenden Kreiſe menſchlicher Gedanken. „Der Biber, der noch eine Waſſerratte iſt, „bauet künſtlich. Der Fuchs, der Hamſter, „und ähnliche Thiere haben ihre unterirdiſche „Kunſtwerkſtätte; der Hund, das Pferd, das „Kameel, der Elephant bedürfen dieſer kleinen „Künſte nicht mehr: ſie haben menſchenähnli„che Gedanken, ſie üben ſich, von der bilden„den Natur gezwungen, in menſchenähnlichen „Trieben.„

Seite 134. „Es erhellet, worin der Be„grif einer Thierſeele und eines Thierinſtinkts „zu ſezzen ſey, wenn wir der Phyſiologie und „Erfahrung folgen. Jene nemlich iſt die „Summe und das Reſultat aller in einer „Organiſation wirkenden, lebendigen Kräfte. „Dieſer iſt die Richtung, die die Natur „jenen ſämmtlichen Kräften dadurch „gab, daß ſie ſie in eine ſolche und keine „andre Temperatur ſtellte; daß ſie ſie „zu dieſem und keinem andern Bau or„ganiſirt.„

Seite 227. „Ehe das Kind gehen lernt, „lernt es ſehen, hören, greifen, und die feinſte „Mechanik und Meßkunſt dieſer Sinne üben. „Es übt ſie ſo inſtinktmäßig, als das Thier; „nur auf eine feinere Weiſe. Nicht durch an„geborne Fertigkeiten und Künſte: denn alle „Kunſtfertigkeiten der Thiere ſind Folgen grö„ßerer Reize; und wären dieſe von Kindheit an „herrſchend da, ſo bliebe der Menſch ein Thier, „ſo würde er, weil er ſchon alles könnte, ehe „ers lernte, nichts menſchliches lernen. Ent„weder mußte ihm alſo die Vernunft, als In„ſtinkt angeboren werden, oder er mußte, wie „er jezt iſt, ſchwach auf die Welt kommen, um „Vernunft zu lernen.„

11. Artikel. Der Inſtinkt kann nicht eine Wirkung des Bedürfniſſes ſeyn.

Ich habe geſagt, daß der Inſtinkt ein Reſultat des innern Reizes der Kräfte und der beſtimmten Organiſation iſt. Es iſt Zwang, und das Thier weiß nicht, was es thut; es wirkt nach einem Zwek, den es nicht kennt.

Mehrere Naturforſcher, in ihrem Erſtaunen über die Kunſttriebe der Thiere, haben ſich ſo ausgedrükt, als wenn das Thier, durch die Bedürfniſſe der Erhaltung und Fortpflanzung

gereizt, nach Abſichten handelte. Das iſt unmöglich. Freſſen mögen ſie aus Gefühl des Bedürfniſſes. Aber ſie ſammeln nicht aus Gefühl, ſie bauen keine Vorrathshäuſer aus Gefühl, die Spinne ſpinnt nicht aus Gefühl. Begatten können ſie ſich aus Bedürfniß; und das Bedürfniß iſt immer innerer Reiz; nicht der Wunſch nach Nachkommenſchaft, nicht das Gefühl des Reſultats. Die Schwalbe baut ihr Neſt nicht, um ihre Jungen, die erſt kommen ſollen, und wozu noch keine Anſtalt da iſt, darin zu erziehn. Denn man bedenke, wie viel Kenntniß, wie viel Vorſicht und Bekanntſchaft mit der Zukunft dazu gehörte, wenn das Thier erſt durch das Gefühl der Nothdurft zur Thätigkeit gereizt, und in ſeinem Verfahren beſtimmt werden ſollte.

Die Spinne, z. B., müßte wiſſen, daß die Fliegen ihre Nahrung ſind, daß dieſe Flügel haben, daß ſie ſelbſt alſo, weil ihr die Flügel abgehn, ihren Raub nicht ereilen kann; — Von dieſen Kenntniſſen bis zu dem Begrif von einem Nezze, wie ſolches gemacht und geſtellt werden kann — welch ein Schritt! wie viel Nachdenken und Einſicht! Gewiß die Spinne würde umkommen, wenn ſie dann erſt zu ſpinnen anfienge, wann der Hunger ſie plagt. Sie

ſpinnt

ſpinnt alſo vorher — und folglich nicht aus Hunger, ſondern weil ſie ſpinnen muß, weil der Vorrath an Materie ſie drükt. Es iſt bei ihr eine Evakuation. Wenn man ſie aufs ſorgfältigſte futterte, würde ſie, und mithin ohne Noth, ohne Abſicht, ſpinnen.

Eben daſſelbe wird ganz gewiß von dem Biber, von der Ameiſe, der Biene, den Zugvögeln, und von allen andern Thieren, die uns durch ihre Kunſt in Erſtaunen ſezzen, gelten.

Vor allen aber von der Raupe. Die müßte gar in ein künftiges Leben ſehen können, wenn ſie mit Einſicht, zur Nothdurft, aus dem Triebe der Fortpflanzung handelte. Der Rüſſelkäfer müßte in dem Larvenſtande ſchon wiſſen, daß er in ſeinem künftigen Leben einen langen Rüſſel haben wird, um ſeine Puppengehäuſe darnach einzurichten. Wahrlich mehr, als wir Menſchen, mit aller unſrer Vernunft und unſern Religionskenntniſſen, erlangen können! Ich vermuthe, daß der Schöpfer dieſe Kunſttriebe ſo ſehr erhöhet hat, damit wir uns durch ſie nicht irre machen ließen, und die wahre Urſach derſelben entdekken möchten. Es iſt für uns eine Thür in die tiefen Geheimniſſe der Schöpfung.

12. Artikel. Von einigen Geſezzen, nach welchen der Inſtinkt ausgetheilt iſt.

Der Inſtinkt iſt ein Hinderniß an einer höheren Entwikkelung, weil er das Reſultat mechaniſcher Kräfte und ihrer Eingeſchränktheit iſt. Alſo

„muß nach den Geſezzen der Na-„tur, welche in der Veredlung ihrer „Werke immer unaufhaltſam fort-„geht, der Inſtinkt auf das Be-„dürfniß und die ſtrenge Nothwen-„digkeit eingeſchränkt ſeyn.„

Wenn die Natur hierin über dieſe Gränzen gienge, würde ſie ſich ſelbſt im Wege ſtehn, und ihren großen Zwek, die Veredlung der Geſchöpfe, nicht ſo ganz erreichen, als es möglich iſt.

Daraus fließt nun

Erſtlich, „daß nur bei den Geſchö-„pfen, welche, vermöge ihrer „Organiſation, keiner höheren „Triebkraft fähig ſind, der In-

„ſtinkt

„ſtinkt der einzige Führer ſeyn, „und in ſeiner ganzen Kraft wir„ken muß.„

Zweitens, „daß die Geſchöpfe, wel„che ſo beſchaffen ſind, daß ſie „zu höheren Kräften gelangen können, nach Maaßgabe ihrer „Fähigkeiten, weniger Inſtinkt „haben müſſen.„

Da aber kein Erdengeſchöpf mit entwikkelten Fähigkeiten in die Welt geboren wird, und vermuthlich geboren werden kann; ſo muß der Inſtinkt einem jeden zu Theil werden, inſofern nemlich, als keine andre Triebkräfte ſeine Erhaltung und die Fortdauer der Gattung bewirken können.

Daher

Erſtlich, „Edlere Thiere, welche „zwar höherer Kräfte, aber doch „der Vernunft nicht fähig ſind, „und alſo nicht nach Einſichten

„und

„und Zwekken handeln können,
„müſſen ſo viel Inſtinkt haben,
„als zu ihrer Erhaltung und
„zur Fortpflanzung ihres Ge-
„ſchlechts nöthig iſt; weil die
„Natur die Entwikkelung der
„anderweitigen Kräfte nicht er-
„warten, und ſich auf die zufäl-
„lige Bildung nicht verlaſſen
„konnte, um die Geſchöpfe ſelbſt
„zu erhalten.„

Zweitens: „Mußte ſelbſt das edelſte
„Geſchöpf, der Menſch, ſo viel
„Inſtinkt haben, als nöthig war,
„um ihn zu erhalten, ehe die
Vernunft gebildet werden konnte,
„und in dem Fall, daß ſeine Ver-
„nunft ihre Entwikkelung nicht
„erreichte!„

13. Artikel. Beobachtungen, welche dieſe Geſezze beſtätigen.

Wenn wir die Reihe der Geſchöpfe betrachten, ſo ſehen wir, daß obige Geſezze gerade diejenigen ſind, welche die Natur beobachtet hat.

In den ſchlechteſten Thieren ſind immer die mehreſten Kunſttriebe. Bewundernswürdig ſind die Windungen des Schnekkenhauſes und der Muſchel; bewunderswürdig das Gewebe der Spinne und der Bau der Bienen — vollkommnere Thiere verrichten nichts dergleichen — Der Menſch kann faſt nichts, ohne es gelernt zu haben.

Alle lebendige Geſchöpfe haben Inſtinkt — Die Thiere alle haben Kunſtfertigkeiten, und ſtehn unter der Herrſchaft und Leitung des Inſtinkts, ſo weit als die Sorge für ihre Erhaltung und die Fortdauer des Geſchlechts reicht. Durch den Zwang des Inſtinkts werden ſie an Ort und Zeit gebunden, wo ihre Erhaltung am leichteſten iſt. (S. Herder 168.) Selbſt der beinah vernünftige Elephant iſt, durch die Natur, auf den öſtlichen Theil des heiſſen Erdgürtels eingeſchränkt. Das lernfähige Pferd findet ſich nur in der nördlichen gemäßigten Zone. Je ſchwächer die Thiere ſind — deſto künſtlicher iſt ihr Inſtinkt — weil ſie deſto

mehr

mehr Kunſt zu ihrer Nahrung und ihrer Sicherheit bedurften.

Der Menſch — dieſer Herr der Erde — hat auch Inſtinkt —! In ſeiner Kindheit, ehe er von dem Bedürfniß, das ihn drükt, und von den Mitteln, ſolches zu befriedigen, etwas weiß, hat er Inſtinkt; er ſaugt die Bruſt; er ſchreit, um ſeine Bedürfniſſe und ſein Misbehagen, das er nicht kennt, anzukündigen; er bewegt ſeine Glieder, ohne die Bewegung zu kennen, und ohne alle Abſicht; ſobald er ſieht, ſtrekt er die Hand nach allem aus, als wenn er Nahrung ſuchte; und wenn er etwas ergreifen kann, führt er alles zum Munde, um gleichſam zu verſuchen, ob es eine Speiſe für ihn iſt; und das thut er, auch wenn er ſatt iſt. Bald fühlt er den Trieb, ſeine Füße zu brauchen; er verſchmäht die Hülfe derer, die ihn tragen; und doch weiß er nicht, was er vom Gehen für Nuzzen haben wird; er lallt die Worte nach, die er hört, und hat nicht die mindeſte Ahndung von den herrlichen Vortheilen der Sprache. Alſo iſt er, in den erſten Jahren ſeines Lebens, faſt lauter Inſtinkt.

Sein ganzes Leben hindurch iſt er unter den Geſezzen des Inſtinkts, in Rükſicht auf

die

die Fortpflanzung. Hierin bleibt der Menſch lebelang ein Thier — doch mit dem Unterſchiede, daß er weiß, was er thut, ob er es gleich einigermaßen gezwungen thut; und daß er ſeinen Trieb in einigen Stükken beſtimmen kann.

Nicht alle Menſchen gelangen zum Gebrauche der Vernunft; bei den mehreſten bleibt dieſer Funke des göttlichen Lichts in finſtrer Unthätigkeit. Bei allen Menſchen iſt ſie nur ein Licht, nicht ein Reiz, nicht ein Führer. Dieſen Mangel zu erſezzen, mußte der Menſch durch andre Kräfte belebt werden; Nachahmung, Gewohnheit, Triebe traten bei ihm zwiſchen Inſtinkt und Vernunft; und können Inſtinkt genannt werden, weil ſie mit dem Inſtinkt dieſe Aehnlichkeit haben, daß ſie eine Art von blindem Zwang ſind. Hierin aber unterſcheiden ſie ſich von dem thieriſchen Inſtinkt, daß der Menſch dabei nicht ohne Zwek handelt, ſondern Abſichten hat, und ſich deren bewußt iſt; ein zweiter Grad der Erhebung beſteht in dem Urtheil der Billigung oder des Tadels, das er über dieſelben fällt.

Die Vernunft ſelbſt läßt ſich leicht unter den Zwang des Inſtinkts beugen und dazu herabwürdigen. Ich nenne Inſtinkt alle Vorurtheile

theile des Anſehens, alle Gewöhnung an ungeprüfte Vorſtellungen, alle erlernte Syſteme, von der Tirannei der Mode an, bis auf die religiöſe Verehrung der ſymboliſchen Bücher.

Hatte der Menſch hinreichende Kräfte, um von dieſen lezten Feſſeln frei zu ſeyn? Das weiß ich nicht — allein ich ſehe dieſe Feſſeln, von Kamſchatka an bis zu dem tiefſinnigen England, über die Menſchheit ausgebreitet — Und wer iſt der ſtolze Denker, der ſich rühmen darf, bis auf das lezte Glied die Kette abgeworfen zu haben?

Dieſe Betrachtungen gehörten nicht nothwendig zu meinem Zwekke; dennoch hoffe ich Verzeihung von dem Leſer.

14. Artikel. Von der Nachahmung.

Wieder ein natürlicher Trieb, der von keinem eigentlichen Bedürfniß hergenommen iſt. Er ſcheint, in der Ordnung der Natur, der erſte oder unterſte Trieb zur Veredlung und Perfektibilität zu ſeyn. Man findet bei den Thieren einige Spuren davon. In ſeinen Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit erhebt Herder dieſen Trieb über den ſo bewunderten Inſtinkt der Bienen und andrer

künſtli-

künſtlichen Thiere — er hat Recht. Inſtinkt ſcheint nur Mechanismus, und mir deucht, daß ich in den Bibern nur den Schöpfer bewundern darf, der ſo künſtliche lebende Maſchinen gemacht, und denſelben, neben dem Anſchein einer äußern phyſiſchen Freiheit, eine ſolche mechaniſche Fertigkeit gegeben hat. Das nachahmende Thier muß ſchon höhere Kräfte haben, als die mechaniſchen; es muß begreifen, unterſcheiden, auf ſich anwenden.

Die Urſach des Nachahmungstriebes ſcheint nicht leicht zu erklären zu ſeyn. Man darf ſie in dem Bedürfniß und in der Neubegierde nicht ſuchen; denn das Kind ahmt, ohne Noth, ohne von Bedürfniß etwas zu wiſſen, nach. Dieſer Trieb gründet ſich anfänglich, allem Vermuthen nach, auf den innern Trieb der Kräfte; nachher bekommt er freilich von andern Trieben Nahrung und Verſtärkung.

„Sollte die Nachahmung nicht die Leiden-„ſchaften entbehrlich machen? Wenigſtens wür-„den wir von ihr wenig zu beſorgen haben.„

Aber doch etwas, doch vieles — wenigſtens manche Auslaſſungsſünde. Und wie, wenn das Muſter nicht gut wäre? wie, wenn das Muſter, gut an ſich, auf die Lage und die

Perſon des Nachahmers nicht paßte? Der Menſch puzt ſich den Bart, und der nachahmende Affe ſchneidet ſich mit dem Scheermeſſer die Kehle ab. Der Menſch zündet Feuer im Ofen an; und der Affe trägt Brände unter die Treppe. „Ja die Nachahmung muß vernünf„tig ſeyn.„ Alſo wird die Nachahmung nicht Trieb ſeyn; ſondern die Abſicht, der Zwek, den man ſich in der Vernunft vorſtellt, dieſe werden Triebfedern abgeben — und woher dieſe; wo nicht aus dem Bedürfniß, aus dem Gefühl, aus der Begierde — d. h. aus den Leidenſchaften?

Und woher das Muſter? Dieſes kann doch nicht aus Nachahmung zum Muſter geworden ſeyn; ſonſt müſſen wir von Nachahmern zu Muſtern bis ins unendliche hinaufſteigen. Man ſehe doch, wie die rohen Völker, deren Bedürfniſſe und Leidenſchaften in enge Schranken eingeſchloſſen ſind, Tage lang unthätig liegen können, von der Entwikkelung ihrer Kräfte, und am wenigſten der Seelenkräfte, nichts wiſſen. Dieſe mögen wol manches Uebels, das uns drükt, überhoben ſeyn, manche Laſter weniger haben, als wir, tauſend Thorheiten nicht begehen, die wir beſeufzen — aber ſie ſind auch, nur der Geſtalt nach, Menſchen.

15. Artikel. Von der Gewöhnung.

Dieſe wird zur andern Natur, ſo daß ſie *eine* große Kraft hat. Sie kann aber für keinen erſten Trieb gelten, wenn ſie erſt durch lange Uebung und Anſtrengung erworben werden muß. Sie bedarf alſo eines vorhergehenden Triebes.

Dieſer vorhergehende Trieb kann weder die innre Schnellkraft, noch der Nachahmungstrieb ſeyn. Erſtere iſt viel zu ungleich, zu launiſch. Die Gewohnheit erfordert Aehnlichkeit im Betragen, und alſo eine Beſtimmung der Thätigkeit. Woher ſoll dieſe Beſtimmung kommen? Von der Nachahmung? Ja wenn man nur immer ein und daſſelbe Muſter vor Augen hätte; wenn dieß Muſter immer nach einem Plane handelte; wenn es alſo ſchon gewöhnt wäre. Dieſe Beſtimmung kann ich nur in dem Bedürfniß, in den Gefühlen finden; wenigſtens bei dem Erſten, der die Andern bilden ſollte, damit alle Menſchen von Muſter zu Muſter gewöhnt werden konnten. Alſo ſind Bedürfniſſe, und die daraus entſtehenden Gefühle unentbehrlich.

16. Art. Von Bedürfniſſen und Gefühlen.

„Bedürfniſſe möchte der Menſch immerhin „haben, und auch Gefühle; nur keine Leidenſchaften.„

Bedürfniſſe ohne Gefühle, ſind doch wol ein Unding. Wenn ich nichts fühle, rührt mich kein Bedürfniß — eben ſo wenig, als der Mangel eines ſechsten Sinnes, wenn er möglich iſt; da doch dieſer ſechste Sinn, der uns gewiß tiefer in die Kenntniß der Natur einführen würde, ein wahres Bedürfniß der Wißbegierde iſt.

Was hat das für einen Sinn, wenn Mallebranche ſagt: *) „Wir empfinden, bei dem Anblik

*) A la rencontre d'un objet qui nous déplait il arrive un ſentiment de douleur, de dégout, ou d'amertume, que l'Auteur de la nature imprime en l'ame comme une peine naturelle de ce qu'elle eſt privée du bien. Avant le péché ce ſentiment n'étoit point une peine, mais ſeulement un avertiſſement; parcequ' Adam pouvoit lorsqu' il le vouloit arrêter les mouvemens des eſprits animaux qui cauſoient la douleur. *Ainſi ſ'il ſentoit de la douleur*, c'eſt qu'il le vouloit bien; ou plutôt il n'en ſentoit point, parcequ' il n'en vouloit point ſentir. *Mallebr. Rech. de la verité.* Tom. 2. pag. 19. Liv. V. Chap. III.

„Anblik eines unangenehmen Gegenſtandes, „Schmerz, Ekel, Verdruß; welche unange„nehme Empfindungen der Urheber der Na„tur unſrer Seele eindrükt, als eine natür„liche Strafe, weil ſie des Guten beraubt iſt. „Vor dem Sündenfall war dieſe Empfindung „kein Schmerz, ſondern eine bloße Empfin„dung, eine Warnung; weil Adam den Lauf „der Lebensgeiſter, die den Schmerz erzeu„gen, nach Willkühr hemmen konnte. Alſo „wenn er Schmerz fühlte, ſo war es ſein „Wille; oder vielmehr, er fühlte keinen „Schmerz, weil er keinen fühlen woll„te.„ Was ſoll man zu einer ſolchen Philoſophie ſagen?

Nothwendig erzeugen Bedürfniſſe Gefühle; unangenehme Gefühle, oder Schmerz, bei dem Bedürfniſſe ſelbſt; angenehme aber, oder Vergnügen, bei der Befriedigung des Bedürfniſſes.

Iſt es denn aber möglich, die Leidenſchaften zu verhüten, wenn Gefühle da ſind? Wol ſchwerlich. Der Körper muß eine gewiſſe Reizbarkeit haben; die angenehme oder ſchmerzliche Beſtimmung derſelben hängt von den Gegenſtänden ab. Dieſe können unmöglich alle gleich ſeyn; der eine iſt immer ſtärker, als der andre. Wenn mäßige Gegenſtände einen Ein-

druk machen ſollen, ſo müſſen große ſtark, heftig wirken. Das iſt doch wol unwiderſprechlich.

„Wie aber, wenn wir gegen geringere Ein„drükke gefühllos wären; dann könnten wir „den heftigen widerſtehn.„ Ja, indeſſen könnten die mäßigen Eindrükke unſern Leib zerſtören; ohne daß wir etwas davon wüßten. Würden wir damit zufrieden ſeyn?

Ohne Leidenſchaften, ohne plözliche und heftige Aufwallungen würde manches Gute verbleiben. Mit gemäßigten Empfindungen, wird ſich Niemand, mit augenſcheinlicher Lebensgefahr, ins Waſſer, zwiſchen treibende Eisſchollen, in die Flammen, oder unter gezukte Degen ſtürzen, um das Leben des Bruders zu retten. Mit gemäßigten Gefühlen wird kein Mädchen ſich der Gefahr ausſezzen, Mutter zu werden, und keine Mutter ihre beſchwerlichen Pflichten gegen ihr neugebornes Kind mit anhaltender Sorgfalt erfüllen.

Alſo ſind Leidenſchaften, in Anſehung ihres Urſprungs, nothwendig, und, in Rükſicht auf ihren Nuzzen, unentbehrlich.

Es bleibt nur noch die Frage:

Ob die Vernunft nicht den nöthigen Trieb abgeben; und — Ob ſie nicht, wenn doch Leidenſchaften ſeyn müſſen, ſolche in den Schranken der Mäßigung erhalten könnte?

Beide Fragen laſſen ſich vorläufig aus der Erfahrung beantworten.

Die Vernunft iſt kein Trieb; das ſieht man. Alle Menſchen haben die Vernunft; ja ſie haben mehr, ſie haben Triebe und Leidenſchaften; und doch ſind beiweitem die mehreſten träge, unthätig. Was wäre es, wenn ſie vollends auf die bloße Vernunft eingeſchränkt wären?

Man muß auch nicht vergeſſen, daß die Vernunft nur alsdann erſt dienen kann, wann ſie entwikkelt, ausgebildet iſt — und dieſe Ausbildung, ein ſchweres, langwieriges Geſchäft, heiſcht anderweitige ſtarke Triebe, die den Menſchen reizen, nöthigen, dieſes mühſame Geſchäft zu übernehmen. Dieſe anderweitigen Triebe können nur aus dem Bedürfniß hergenommen werden — Denn es iſt ein unumſtößlicher Grundſaz, daß der Menſch keine anhaltende Arbeit ohne Noth übernimmt.

Kann die Vernunft die Leidenſchaften regieren? Die allgemeine Erfahrung ſagt: Nein. Der Menſch kann freilich manchmal ſeine Leidenſchaft bändigen; vornehmlich, wenn dieſe nicht ſtark iſt, und niemals anders, als durch Hülſe eines ſtärkeren entgegengeſezten Gefühls.

Allein bei dieſer Antwort wirds der Leſer nicht bewenden laſſen. Wohlan, wir wollen etwas tiefer in dieſe ſchwere Frage eindringen.

Ich will gleich ſo weit zurükgehen, als es möglich iſt, und unterſuchen:

Ob der menſchliche Verſtand überhaupt in ſeinen Wirkungen, in der That wirkſam iſt, oder ſich bloß leidend verhält?

Sollten wir finden, daß er ſich bloß leidend verhielte, ſo wäre es ausgemacht, daß er keinen Trieb, kein Zwangsmittel gegen die Leidenſchaften abgeben könnte, und unſre Frage wäre entſchieden.

V. Buch.

Nothwendigkeit des Uebels.

III. Theil.

Von der Wirkungskraft des Verſtandes.

I. Kapitel.

Beſtimmung der Frage:

„Iſt der Verſtand aktiv oder paſſiv?„

Dieſe Frage iſt doppelt und bedeutet:

1) „Wirkt der Verſtand eigentlich bei „ſeinem Geſchäft, oder verhält er ſich nur „leidend?„ ſo ohngefehr wie der Spiegel zu der Vorſtellung der Gegenſtände nichts wirkt, ſondern nur die Eindrükke des Objekts aufnimmt. Es wird doch gewiß keiner den Spiegel für aktiv erklären.

Ich merke aber, daß das Wort aktiv, und ſein Korrelativ paſſiv, zweideutig ſind. Ich muß mich alſo darüber erklären.

Nicht alles, worin Bewegung iſt, iſt aktiv. Der Baum, der, vom Winde gebeugt, ſich wieder aufrichtet, iſt nicht aktiv; denn er bewegt ſich nicht, ſondern er wird bewegt. Seine Reaktion iſt nur eine Folge von der Einwirkung einer fremden Kraft, die ihn beugte, auf eine Art, die der Verbindung ſeiner Beſtandtheile zuwider iſt. Ohne dieſen Eindrük der fremden Kraft, würde der Baum ſich in Ewigkeit nicht bewegen.

Aktiv iſt mir alſo nur, was die Kraft hat, ſich ſelbſt zu bewegen, ohne den Stoß einer fremden Kraft erwarten zu dürfen. Alles übrige iſt nur paſſiv.

Nach dieſer Erklärung iſt, in der ganzen Natur oder Körperwelt, in ſo fern ſie uns bekannt iſt, nichts Aktives. Ich ſezze die Einſchränkung, in ſo fern ſie uns bekannt iſt, bloß aus Furcht, nicht aus meiner Ueberzeugung, dazu. Denn ich kann mir keinen aktiven Körper denken, ich mag ihn mir auch aus Feuer, aus Aether, aus Licht, oder aus elektriſcher Materie zuſammengeſezt vorſtellen; ich finde darin weiter nichts, als Beweglichkeit, und keine Bewegung.

Alſo iſt der Spiegel, ob er gleich die Bilder zurükwirft, bei ſeinem Dienſte bloß paſſiv.

In dem Menſchen nenne ich aktiv, alle Kräfte, die durch den bloßen Willen in Bewegung geſezt werden, weil ſie ſich vermuthlich ſelbſt bewegen müſſen; oder wenigſtens iſt doch der Menſch durch ſie eigentlich aktiv, indem er nach Willkühr handeln kann. Jede Kraft aber, die des Stoßes irgend eines äußern Gegenſtandes bedarf, nenne ich bloß paſſiv; weil ſie ihre Bewegung von außenher erborgt, und der Menſch iſt durch dieſelbe nur mittelbar aktiv, d. h. nur in ſo fern er vermag auf jene reizende Gegenſtände zu wirken, welches nicht allemal in ſeiner Macht ſteht; ſo daß er ſich hierin oft leidend verhalten, und wider ſeinen Willen handeln oder nicht handeln muß. So z. B. iſt der Arm aktiv, weil er ſich auf den bloßen Befehl des Willens bewegt. Das Blut iſt paſſiv — denn obgleich der Menſch den Lauf deſſelben manchmal beſtimmen kann, ſo muß er doch Mittel dazu gebrauchen, die nicht immer in ſeiner Gewalt ſtehn.

Noch muß ich bemerken, daß paſſiv hier ſo viel heißt, als mechaniſch.

Wenn ich alſo frage: Iſt der Verſtand aktiv oder paſſiv; ſo will ich gar nicht damit fragen: ob der Verſtand gar nicht wirke, d. h. ob er Mit- oder Gegenwirkung hat? ſondern: ob

ob er die erſte Urſach der Wirkung iſt, oder ob er den Eindruk eines Gegenſtandes erwarten muß.

Die Worte, Wirkung, Geſchäft, und dergl., die ich werde brauchen müſſen, ſtehn mit dem Worte paſſiv in einer Art von Widerſpruch. Ich kann dieſen Fehler nicht vermeiden, weil ich kein Wort weiß, das, ohne einen Nebenbegrif von Aktivität das Reſultat der Empfänglichkeit ausdrükt.

2) Heißt meine Frage noch:

„Kann der Verſtand uns zur Handlung bewegen?„

Dieſe Frage verlangt Erläuterung.

Ausgemacht iſts, daß die Einſicht oder Nichteinſicht, die Kenntniß oder Unwiſſenheit unſer Thun und Laſſen mit beſtimmen. Ich ſage nicht, beſtimmen; ſondern nur mitbeſtimmen; weil es noch weit mehrere Beſtimmungen unſers Willens giebt.

Allein, kann die bloße Einſicht uns zum Wollen bewegen? Das iſt die Frage. Oder mit andern Worten: Iſts genug, das Gute und Böſe zu kennen, oder zu kennen zu glauben, um jenes zu wählen und dieſes zu verwerfen?

Dieſe

Dieſe beiden Fragen ſcheinen mir von groſſer Wichtigkeit. Denn, außerdem daß es hier auf Kenntniß unſrer ſelbſt ankömmt, die uns doch immer wichtig ſeyn muß, ſo iſt es keine müſſige, bloß neugierige Unterſuchung. Sie hat auf die Bildung des Verſtandes, auf die Moral, auf die Erziehung und den Unterricht der Jugend, auf die Beurtheilung unſrer und Andrer Handlungen, und hauptſächlich auf die Frage vom moraliſchen Uebel, den größten Einfluß.

II. Kapitel.

Hat der Verſtand eine eigne Kraft, oder muß er auf den Stoß eines Gegenſtandes außer ihm warten?

---

1. Artikel. Von den verſchiedenen Verſtandeskräften.

Um dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir die verſchiedenen Verrichtungen des Verſtandes analyſiren, und genauer beobachten.

Die Verrichtungen des Verſtandes beſtehn darin, daß er

1) Vor-

1) Vorſtellungen (Ideen und Begriffe) empfångt;

2) ſich ſolche wieder durch die Imagination und das Gedåchtniß vorſtellt;

3) dieſelben betrachtet, oder ſeine Aufmerkſamkeit darauf richtet und heftet; und ſie

4) vergleicht, um ihre Verhåltniſſe zu entdekken.

2. Artikel. Von dem Vermögen, Ideen zu empfangen.

Wenn der Verſtand Ideen empfångt, geſchieht ſolches durch ſeine eigne Kraft; muß er, zur Bildung der Ideen, mit dem Gegenſtande, der ſolche erwekt, gemeinſchaftlich wirken? oder ſind die Ideen bloße Eindrůkke des Gegenſtandes durch die Sinne, ſo daß der Verſtand nur durch ſeine Fåhigkeit, die Eindrůkke zu empfangen, dazu beitrågt?

Dieſe Empfånglichkeit ſcheint mir vollkommen hinreichend, eben ſowol als der Eindruk des Gegenſtandes auf den Spiegel, um das Bild zu erzeugen, oder auf das Auge, um das Sehen zu bewirken, und als die Wirkung der Feder auf das Papier, dieſe meine Gedanken darauf auszudrůkken. Offenbar aber tragen

der

der Spiegel und das Auge nichts, als ihre Empfänglichkeit, dazu bei. Und wenn eine Urſach hinreicht, ein Phänomen zu erklären, warum ſollte man mehrere annehmen oder ſuchen?

Allein, jene Hypotheſe, nemlich daß der Verſtand, bei Empfangung der Eindrükke, wirkſam iſt, könnte auch ſtatt finden, und das Entſtehen der Ideen erklären. Vielleicht wirken beide Urſachen, der Verſtand und die Gegenſtände. Die Hinlänglichkeit einer Hypotheſe reicht noch nicht zu, um ihre Wahrheit zu erweiſen, und noch weniger, um die Möglichkeit aller andern auszuſchließen. Dieſelben Phänomene können verſchiedene Urſachen haben, und dann iſt aus denſelben die Induktion höchſt ſelten vollſtändig. Dieß leztere iſt vorzüglich alsdann zu beſorgen, wann man von den Kräften der Seele redet; weil ihre Aeußerungen ſo unendlich vielfältig zuſammengeſezt oder einfach ſind, und weil wir Menſchen am wenigſten auf den Menſchen merken gelernt haben. Ich will alſo nur gleich geſtehn, daß ich die Sache keinesweges für ausgemacht halte, ob ich gleich eine Meinung hierin gefaßt habe, und in der Folge manchmal, der Kürze wegen, und auch wol aus Ueberraſchung und innrer Ueberzeugung, ganz poſitiv ſprechen möchte.

Ganz

Ganz entſchieden iſt es, daß wir die Ideen nur durch die Sinne, und das Gefühl deſſen, was in uns vorgeht, empfangen. Eben ſo ſicher iſts, daß unſre Ideen ſich, wie die Stärke oder Schwäche, Schärfe oder Stumpfheit unſrer Sinne verhalten. Ein Blindgeborner kann, troz aller ſeiner Anſtrengung und aller Hülfe des Unterrichts, keinen Begrif von Licht und Finſterniß und von den Farben erhalten.

Es iſt wol nicht nötig, viele Worte hiervon zu machen, denn ſchwerlich möchte Jemand dem Verſtande viele Wirkſamkeit bei Empfangung der Ideen zuſchreiben. Uebrigens muß ich geſtehn, daß ich wenig hiervon ſagen kann, weil es mir nicht möglich iſt, dieſes Entſtehn der Ideen zu analyſiren. Ich muß nur einige Fragen, die man mir thun könnte, beantworten.

3. Artikel. Beobachtungen.

1) „Warum findet man bei Menſchen, „deren Sinne ähnlich, oder doch nur unmerklich „verſchieden ſind, ſolchen unermeßlichen Ab„ſtand der Verſtandesfähigkeiten; ſo daß der „Eine recht helle und deutliche, der Andre nur „dunkle, verworrene Ideen hat?„

2) „Warum können Kinder nicht ſo leicht, „als Erwachſene; warum können Greiſe noch „weniger, als die Kinder, Ideen erlangen?„

„Zeugt

„Zeugt dieß nicht, nach dem gemeinen „Sprachgebrauche, von Stärke oder Schwä„che des Verſtandes, und folglich von der „Wirkſamkeit und Aktivität deſſelben?„

Aber ein Spiegel ſtellt auch die Gegenſtände dunkler oder heller, ſchwächer oder ſtärker, deutlicher oder verworrener, richtiger oder unrichtiger, als der andre, vor; und doch wirkt der Spiegel nicht, er empfängt nur. Die Reinlichkeit, die Klarheit, die Politur des Glaſes machen, nach ihren verſchiedenen Graden, die ganze Verſchiedenheit aus.

Wie, wenn unſre Vorſtellungskraft erſtlich roh wäre, und nach und nach durch Uebung polirt werden müßte? Man hat davon geſagt, ſie wäre tabula raſa bei den Kindern; ich ſezze nur noch hinzu, aſpera, attritione polienda. Wenigſtens läßt ſich dieſes Phänomen ſowol durch die Hypotheſe der Paſſivität, als durch die von der Aktivität, erklären.

Gewiß herrſcht unter den Seelen und ihren Kräften eine eben ſo große Verſchiedenheit, als unter den Körpern. Die Verſchiedenheit der Körper erzeugt in den Modifikationen der Verſtandeskräfte eine große Mannigfaltigkeit; ſo daß, wenn auch alle innre und äußere Sinne

zweer Menſchen die größtmögliche Aehnlichkeit hätten, die Fähigkeiten der Seele dennoch weit verſchieden ſeyn könnten.

Und dann, wie kann man ſich von der Gleichheit der Sinnen zweer Menſchen verſichern? Wie kann ich wiſſen, ob die Gegenſtände einen Andern eben ſo, wie mich, afficiren? Es iſt kein Mittel dazu vorhanden. Alſo kann man die Aehnlichkeit der Sinne weder behaupten noch läugnen; es läßt ſich davon gar nicht ſprechen.

Endlich, dieſe unendliche Verſchiedenheit der Fähigkeiten bei ähnlichſcheinenden Sinnen, läßt ſich in den beiden Hypotheſen von der Paſſivität und von der Aktivität gleich ſchwer und gleich leicht erklären. Es iſt immer — Verſchiedenheit in den Anlagen der Seele zur Empfänglichkeit, oder zur Bildung der Begriffe und Ideen — Es iſt Verſchiedenheit der Sinne, der Lage, der Umſtände, des Körperbaues — ꝛc.

Ich habe von der Empfänglichkeit der Ideen weiter nichts zeigen können, als daß ihre Paſſivität möglich iſt.

Was die Begriffe anlanget, (die abſtrakten Vorſtellungen,) davon wird bei der Urtheilskraft die Rede ſeyn, weil ſolche durch

Verglei-

Vergleichung und Beurtheilung der Aehnlichkeit der Dinge entſtehn. Ich gehe zur Imagination und zum Gedächtniß über.

4. Artikel. Von der Imagination und dem Gedächtniß.

Die Imagination ruft Bilder in unſre Vorſtellungskraft zurük; das Gedächtniß erkennt ſolche, und erinnert uns die Begriffe. In dieſem Sinn iſt die Imagination ein Theil, eine Untergattung des Gedächtniſſes.

Sie iſt aber auch die Fähigkeit, Ideen zuſammenzuſezzen, und durch dieſe Zuſammenſezzung neue Bilder zu ſchaffen. In der erſten Bedeutung des Wortes gehört die Imagination für meine Unterſuchung zu dem Gedächtniß, als Wiederdarſtellung der Ideen. In der zweiten aber iſt ſie für meinen Zwek mit der Vergleichung der Ideen einerlei; ſo daß ich von der Imagination insbeſondre zu reden nicht nöthig habe.

„Iſt die Wiederdarſtellung der Ideen „und Begriffe aktiv, oder blos paſſiv?„

Daß die Verbindung der Ideen ein großes Hülfsmittel des Gedächtniſſes iſt, wird allgemein angenommen. Ich vermuthe aber, daß

dieſe Verbindung die ganze Wiederdarſtellung ausmacht.

Wenn das iſt, ſo iſt der Verſtand hierin blos paſſiv; denn nicht er, ſondern die Gegenſtände rufen die Ideen wieder zurük.

5. Artikel. Bemerkungen.

Wenn der Verſtand aktiv wäre, müßten, deucht mir, alle ſeine Operationen von unſrer Willkühr abhängen; einige Fälle, nemlich der Krankheit, der Ermüdung ausgenommen, wo nemlich die erſchlaften oder zerrütteten Kräfte unvermögend wären, die Befehle des Willens auszuführen. Mein Arm iſt eine Kraft, ich kann aber auch denſelben nach Belieben bewegen. Meine Sinne aber, die nicht eigentliche Kräfte, ſondern nur Empfänglichkeiten ſind, ſtehn nicht in meiner Gewalt, und werden nur von den Gegenſtänden beſtimmt. Wenn mein Gedächtniß eine wahre Kraft wäre, d. h. wenn es die Ideen herbeiziehen könnte, ſo ſehe ich nicht ein, warum ich ſie nicht nach Gefallen herbei rufen, oder zurüktreten laſſen ſollte und könnte.

Es iſt aber ausgemacht, daß wir uns nicht immer deſſen erinnern, mit aller Mühe und Anſtrengung nicht erinnern können, was wir ſuchen. Die Ideen ſind doch in unſerm

Verſtande;

Verſtande; denn wir werden ſie ein andermal finden.

Die Ideen, die wir dießmal nicht finden konnten, ſtellen ſich ein andermal plözlich ein, ohne daß wir ſie ſuchen, vermuthen, oder brauchen. Sie richten ſich alſo gar nicht nach unſerm Willen; denn ſie kommen nicht, wann wir ſie haben wollen, wann wir uns anſtrengen; und ſie ſtellen ſich ein, wann unſer Wille ruht. Alſo hängen ſie nicht unmittelbar von demſelben ab, der Wille ſezt ſie nicht in Bewegung.

„Nicht unmittelbar — aber doch mittel„bar — denn ich kann mir eine Note, ein „Zeichen machen, vermittelſt deſſen ich mich „das erinnere, was mir wichtig iſt.„

Richtig. Aber ſo hängt auch die geſchwindere oder langſamere Zirkulation meines Blutes von mir ab. Ich darf nur raſch und lange tanzen, viel Wein trinken, oder kühlende Sachen, Opium einnehmen. Mein Wille aber bewirkt dieſe Verändrungen nicht, ſondern die angewandten Mittel. Daran erkenne ich in mir eine thätige Kraft, die mir zu eigen gehört — nemlich, wenn mein bloßer Wille zureicht, ſolche in Thätigkeit zu ſezzen. Muß ich aber Mittel brauchen, dann iſt die ſcheinbare Kraft

keine eigentliche Kraft, ſondern nur ein Mobile, welches die Bewegung nicht ſelbſt hat, ſondern von dem Stoße eines fremden Dinges erſt erborgen muß, und weiter nichts thun kann, als dieſe Bewegung eine Zeitlang fortſezzen.

Wenn alſo unſer Wille die Ideen nicht hervorruft, ſo iſt die Kraft, ſolche hervorzurufen, keine Kraft, ſondern ein paſſives Weſen; und es frägt ſich: welche Kraft denn die Ideen hervorruft?

Gemeiniglich geſchieht dieſe unerwartete Darſtellung bei einem blos dunkeln Bewußtſeyn, beſonders dieſes Ideenganges; ſo daß es ſehr ſchwer iſt, ſeinen Lauf zu beobachten, und die vorgelegte Frage zu entſcheiden. Ich will meine Gedanken hier mittheilen, aber nur als bloße Muthmaßungen.

Zuweilen ſieht mans deutlich, daß beſagte Erinnerungen durch die Verbindung der Ideen geſchehen. Dieß iſt eine bekannte, allgemein angenommene Hypotheſe.

Wenn man aber dieſes ſich nicht bewußt iſt, und die Erinnrung uns überraſcht, ſo kann man darum nicht läugnen, daß ſie eine Wirkung der Verbindung der Ideen iſt; denn es geht manches in uns vor, deſſen wir uns nicht

bewußt

bewußt ſind. Gewiß iſt es aber, daß unſer Wille keinen Antheil daran hat; eben aus dieſem Grunde, daß wir uns deſſelben nicht bewußt ſind; denn wenn wir auch manchmal wollen, ohne uns deſſen in dem Augenblik bewußt zu ſeyn, ſo können wir doch hernach wiſſen, ob wir gewollt haben, oder nicht.

6. Artikel. Ein Einwurf.

Hier fällt mir ein Einwurf ein. Es ſcheint, daß unſer Wille, ohne unſer (wenigſtens deutliches) Bewußtſeyn, wirken kann. Ich ſchreibe, mache jeden Strich, jeden Buchſtaben, der zu meiner Schrift gehört, und bin mich doch nicht aller dieſer Striche und Buchſtaben bewußt; denn ich mache manchmal einen Buchſtaben für den andern; ſchreibe einige Worte doppelt, und laſſe andre gar aus. So gehn wir, ſo eſſen wir, ohne uns aller dazu erforderlichen Bewegungen bewußt zu ſeyn. Und doch iſt dieß alles eine Wirkung unſers Willens. Unſer Wille ſcheint alſo unſer Bewußtſeyn wirken zu können.

Scheint, freilich; aber iſts ausgemacht? Wie, wenn unſer Leib eine Maſchine wäre, die nach langer Uebung, (wie doch alle diejenigen, welche geſchwind ſchreiben, lange Uebung darin haben, und alle Menſchen ſchon lange gegan-

gen ſind, gegeſſen haben, u. ſ. w.) die nach langer Uebung, ſage ich, nur den erſten Stoß brauchte, um nach der Richtung, die ſie dabei bekommt, hernach ſelbſt zu ſpielen? Da würde nur der erſte Stoß von dem Willen erfordert werden, und dieſen erſten Stoß hätte er gegeben, da wir zu gehn, zu eſſen, oder zu ſchreiben anfiengen. Zum Schreiben würde vielleicht gehören, daß der Wille die Richtung der Bewegung bei jeder Periode, oder wol gar bei jedem Worte beſtimmte. Uebrigens würde er doch immer des lezten Details überhoben bleiben.

Daß viel Mechaniſches darin iſt, beweiſt der Umſtand, daß Jeder ſeine eigne Hand ſchreibt, und gemeiniglich dieſelbe. In den blos geiſtig ſcheinenden Operationen, als Ideen und Wortfügungen, hat Jeder ſeinen Gang, ſeinen Styl, woran man ihn erkennt.

Warum ſollten wir dieſe maſchinenmäßigen Wirkungen nicht annehmen wollen; da wir doch annehmen, und zwar mit vielem Grunde, daß der Biber, die Biene, die Spinne, und tauſend andre Thiere, aus bloßem Inſtinkte, d. h. ohne Willen und Bewußtſeyn, die künſtlichſten Werke verrichten? Daß wir auch Inſtinkt haben, iſt wol unleugbar. Wir verrichten

ten viele Bewegungen, ohne den Grund davon zu wiſſen. Ein fallendes Kind hält die Hände vor; ein ſtolpernder Menſch, der von den Regeln der Statik nichts weiß, ſtrekt den Arm aus, um das Gleichgewicht zu gewinnen. Zu dieſer inſtinktmäßigen Anlage kömmt, bei allen ſchnellen und mannigfaltigen Bewegungen, als tanzen, ſchreiben, Clavier ſpielen, noch die Gewöhnung hinzu.

Daß viel Formelles, Mechaniſches, Inſtinktmäßiges in allen unſern Kräften iſt, beweiſet folgende Beobachtung — Wenn die Karſchin in einem gewiſſen Maaße Verſe zu machen angefangen hat, ſo pflegt ſie alle ihre Verſe, den ganzen Abend hindurch, in dieſem Maaße zu machen. — Wenn uns von ohngefehr in einem Stük Poeſie ein neues Metrum aufſtößt, ſo macht es uns ſtuzzig, als wenn wir auf einmal aus einer geraden Bahn geworfen würden. Die Verſchiedenheit des Styls in Anſehung des Periodenbaues hat damit etwas ähnliches. Ein Gleiches vermuthe ich von den verſchiedenen Anlagen zu dieſer oder jener Art von Wiſſenſchaften. Alle Arten von Kombinationen ſind nicht Allen gleich angenehm und faßlich, ꝛc.

Dieſe Hypotheſe iſt mir nicht ohne Wahrſcheinlichkeit; denn es iſt doch immer äußerſt ſchwer, einen Willen zu denken, der, unterdeſſen daß die Aufmerkſamkeit auf ganz andre Gegenſtände geheftet iſt, eine unzählbare Menge ſo ſchnell aufeinanderfolgender Beſtimmungen, und zwar ohne Bewußtſeyn, bekommen und geben könnte. Denn der Wille müßte bei jedem Akt durch die Kenntniß beſtimmt werden, und darnach die Bewegung des Körpers beſtimmen. Und, wohl zu merken, die Kenntniß ſoll den Willen beſtimmen, ohne daß wir uns weder der Kenntniß, noch des Willens bewußt ſeyen.

Ich weiß wohl, daß Schwierigkeit kein entſcheidender Grund zu leugnen iſt; nur die Unmöglichkeit kann die Frage ausmachen. Deswegen ſpreche ich auch zweifelsweiſe. Es wird mirs doch wol Niemand verargen.

7. Artikel. Revolution der Vorſtellungen.

Wenn man die Verbindung der Ideen in beſagtem Fall der überraſchenden Erinnerung nicht gelten laſſen wollte, ſo ließe ſich das Phänomen auf eine andre Art auflöſen.

Man könnte in unſrer Vorſtellungskraft, oder in der Kette unſrer Ideen, oder in den

Fibern, woran (nach dem Bonnetiſchen Syſtem) unſre Ideen haften, einen gewiſſen Kreislauf, eine mechaniſche Bewegung denken, die uns nach und nach die ganze Maſſe unſrer Ideen und Begriffe, ohne unſer Zuthun, und blos durch ſeine eignen Revolutionen, vorſtellte.

Iſt es nicht Kreislauf, ſo kann es irgend eine andre Bewegung ſeyn; alle unſre Ideen kommen uns nicht gleich oft vor; diejenigen zeigen ſich am öfteſten, die ſchon am öfteſten vorgeweſen ſind; d. h. diejenigen, welche mit mehreren andern und in einer genauen Verbindung ſtehn — oder welche in größerer Bewegung ſind. Dieſe Hervorbringung geſchieht wenigſtens ohne unſern Willen, und gar oft wider unſern Willen.

Hat nicht Leibniz ſchon das immerwährende Denken unſrer Seele, wenn wir uns auch deſſen nicht bewußt, und ſelbſt in dem tiefſten Schlafe ſind, behauptet? Ich weiß wol, daß ers nicht bewieſen hat; ich weiß auch, daß Leibnizens Name kein Beweis iſt. Ich weiß aber auch, daß es Viele gibt, die es für wahr halten, daß die Seele immer fort denkt, weil es Leibniz geſagt hat.

Sonderbar iſts doch, daß wir öfters Träume haben, die ſchwerlich Folgen von der

Beſchäf-

Beſchäftigung unſrer Seele, im wachenden Zuſtande und bei deutlichem Bewußtſeyn, ſeyn können. Wenigſtens liegt die bloße Verkettung der Ideen nicht allein zum Grunde, die Philoſophen mögen auch ſagen, was ſie wollen. Die ſonderbaren Zuſammenſezzungen, der raſche Sprung von ganz unähnlichen Dingen zu andern, liegen in der Verbindung der Ideen nicht. Ich kann ſie mir nicht anders erklären, als durch ein gewiſſes Spiel der Organen der Vorſtellungskraft, das nicht wol zu beſtimmen iſt. Durch dieſes immerfortgehende Spiel allein, wäre das immerwährende auch dunkle Denken Leibnizens zu erklären.

8. Artikel. Beſtätigende Erfahrungen.

Dieſes Spiel gewiſſer Vorſtellungsorganen wird durch folgende Beobachtungen noch wahrſcheinlicher:

Kinder haben eine ſehr lebhafte Fantaſie, aber ihr Blut geht auch viel ſchneller, als bei Erwachſenen.

Trunkene haben eine ſtarke Einbildung, ſie ſehen Dinge, Aehnlichkeiten, finden Wiz, wo ſonſt kein Menſch etwas ſieht. Facundi calices quem non fecere diſertum? Ihr Blut wallt heftiger.

Leute,

Leute, die am Fieber, oder einer hizzigen Krankheit darnieder liegen, haben auch ſehr ſtarke und ſonderbare Fantaſien. Aegri ſomnia. Bei ihnen iſt das Blut in zügelloſer Wallung.

Man darf ſich nur Abends den Magen, zumal mit gewürzten Speiſen, überladen, und dadurch das Blut erhizzen, ſo hat man die ſonderbarſten Träume.

Bei heftigen Leidenſchaften, Zorn, Liebe, u. a. m. ſieht der Menſch, was er bei kaltem Blute nicht ſieht, und Niemand anders entdekken kann. Heftigere Bilder, tief verſtekte Aehnlichkeiten — u. dgl. Im Zorne redet der Kutſcher, zur gröſten Bewundrung ſeines Herrn, in Tropen — In der Leidenſchaft aller wallt das Blut ſtärker, und läuft geſchwinder herum.

Mit den Wallungen des Bluts alſo nimmt auch die Klarheit und Stärke der Fantaſie zu. Die Fantaſie möchte alſo wol, nach Bonnets Meinung, etwas Körperliches ſeyn. Wenn das iſt, ſo iſt auch der Kreislauf, oder das Spiel der Ideen, welches ich vorher bemeldet habe, ſehr denkbar.

Noch eins; wenn man recht eifrig ſich zum Denken anſtrengt, ſo werden nach und nach

bis

die Ideen immer klårer; zugleich aber auch erhizt ſich das Blut immer mehr und mehr, die Wallungen nehmen zu, die Wangen glühn, bis endlich die Erſchöpfung der Arbeit ein Ziel ſezt.

9. Artikel. Ein beſonders Beiſpiel.

Neuerlich habe ich eine Art von hizziger Krankheit ausgeſtanden. Da ich ohne Schmerzen war, konnte ich mit Ruhe Betrachtungen über meinen Zuſtand anſtellen. Die Krankheit hatte mir das Bewußtſeyn nicht geraubt, auch nie die geringſte Verwirrung in meiner Denkkraft angerichtet. Allein, meine Sinne, vornemlich das Geſicht, und meine Fantaſie, hatten ſonderbare Wege eingeſchlagen. Es waren deutlich in meinem Kopf zwei beſondre Gänge, (man erlaube mir dieß Wort) der Gang der Begriffe und Denkkraft, und der Gang der Bilder und der Imagination. Allerlei Bilder ergözten mich, unterdeſſen daß ich ihres Betrugs mir deutlich bewußt war. Es gieng mir, wie einem Menſchen vor der Zauberlaterne, der das Spiel vollkommen weiß, und doch ſieht, was ihm das Gaukelſpiel vorſtellt. Meine Augen ſahen ein helles Licht, bei dem ſchwachen Schimmer einer Nachtlampe, und allerlei ſeltſame Figuren auf einer ſchlechten Tapete, deren unge-

ungeſchikte Malerei freilich einige Züge zu den Bildern lieferte, die aber die Fantaſie, oder vielmehr meine Augen vollendeten. Ich ſah dieſe Bilder auch bei Tage, und nun kann ich kaum noch die Stelle erkennen, wo ich ſie ſo deutlich ſah. Daß ich bei völligem Bewußtſeyn war, beweiſet die deutliche Erinnerung dieſer Fantaſien. Nur ein einziges mal unterlag zum Theil die vernünftige Vorſtellung der Schwärmerei. Mir deuchte, ich hatte eine große Geſellſchaft, die neben meinem Bett am Tiſche ſaß. Umſonſt ſagte ich mir mehrmals: Aber ich bin doch hier mit meiner Frau allein; endlich überwand die Fantaſie, und ich glaubte wirklich, es wären ein Paar Freunde da, ob ich gleichwol wußte, daß mir die Schwärmerei die Geſellſchaft viel zu groß vorſtellte.

Ich arbeitete beſtändig gegen dieſe Fantomen, um ſie durch Nachdenken, durch Vorhalten der Wahrheit, deren ich mir deutlich bewußt war, zu verſcheuchen. Alles umſonſt. Unterdeſſen daß die deutliche Beſinnung ihren Weg ruhig gieng, hüpfte die Fantaſie den ihrigen nebenher fort, ohne ſich ſtören zu laſſen. Es war mir in der That lieb, dieſe Krankheit zu haben, und es iſt mir noch angenehm, daß

ich

ich dieſe ſonderbaren Beobachtungen habe anſtellen können.

Bei einer fieberhaften Krankheit iſt allemal der Gedankenlauf ſchneller, und die Begriffe werden zur Klarheit der Jdeen erhoben. Wenn man alsdann etwas ſchreibt oder diktirt, ſo iſt der Styl gedrungener, ſtärker, abgebrochener, bilderreicher, als ſonſt. Es ſind darum nicht Träume eines Kranken; man möchte vielmehr ſagen, es wären höhere Eingebungen. Alles folgt von ſelbſt auseinander, ohne Müh; und der Strom fließt öfters wider Willen fort, und die Beſorgniß ſich zu ſchaden kann ihn nicht hemmen. Dieß habe ich aus wiederholter Erfahrung; und einer von unſern beliebteſten Dichtern hat mir geſagt, daß er eins von ſeinen beſten Liedern im Fieber gemacht hätte. Hatte Gellert nicht vielleicht das Fieber, als er ſein erhabenes Lied dichtete: Gott iſt mein Lied? Es iſt ſo erhaben, ſo ganz in dem abgebrochenen, erhabnen Hymnentone, ſo weit von Gellerts gewöhnlichen ſchwachen Geſange, daß man ſich darüber wundern muß.

10. Artikel. Folgerungen.

Daß dieſes alles die Wirkung unſers Willens nicht ſey, und daß lezterer höchſtens durch

Billigung

Billigung daran Theil nehme, das beweiſt das Irrereden, das gewiß nur ein höherer Grad von Fantaſie, als jene Aeußerungen, iſt.

Ich glaube mich alſo berechtigt, anzunehmen, daß die Erinnerung, oder Wiederdarſtellung der Ideen nicht eine Kraft, ſondern eine paſſive Fähigkeit ſey, die durch die Gegenſtände, vermittelſt der Verkettung der Ideen und Begriffe, oder durch den Umlauf des Blutes, oder ſonſt einen andern Stoß, in Bewegung geſezt wird; und daß dieſe Fähigkeit nicht unter der unmittelbaren Regierung unſers Willens ſteht, ſondern nur in ſo fern von uns abhängt, als wir die äußern Gegenſtände, oder die Bewegungen unſers Blutes beſtimmen können.

Man wird mir doch, hoffentlich, nicht einwenden, daß ich dieß blos von der Fantaſie bewieſen zu haben ſcheine. Fantaſie und Imagination und Gedächtniß ſind mir einerlei für dieſe Unterſuchung; weil ſie alle drei in der Wiederdarſtellung der Ideen und Begriffe beſtehn. Ich habe nicht allein von Ideen, ſondern auch von Begriffen geſprochen; beide werden durch fieberhafte Wallungen, durch das Feuer des Weines rege gemacht.

II. Artikel. Erklärung eines Phänomens.

Kinder haben ihre Jdeen und Begriffe gar nicht in ihrer Gewalt. Selten finden ſie die Begriffe, die zu der ihnen aufgegebnen Materie gehören; ob ſie gleich ſolche wirklich haben, und ſie leicht finden, wenn man ſie durch geſchiktes Fragen darauf führt.

Worin beſteht die Geſchiklichkeit der Fragen, und wie führen ſie das Kind auf den Gedanken, den man in ihr Gedächtniß hervorrufen will?

Dieſe Geſchiklichkeit der Frage beſteht in einem von dieſen beiden Stükken:

1) Nemlich darin, daß ſie den Gefragten auf Gedanken führt, die in ſeinem Kopf ſehr nah und feſt mit jenem zu findenden Gedanken verbunden ſind. Daher iſts nothwendig, Kinder zu kennen, wenn man ſie gut katechiſiren will.

2) Oder in der guten, deutlichen Auflöſung des Gedankens in ſeine Theile, und zwar in ſolche, die dem Kinde ſchon bekannt ſind; darin, daß man einen allgemeinen Saz auf einen einzelnen, unter demſelben begriffenen Fall zurükführt. Welches mit jenem einerlei iſt.

Alſo immer Aſſociation, Verbindung der Ideen, welche die geſuchte Idee hervorrufen muß.

„Man kann aber auch, durch dieſe kate„chetiſche Methode, Kindern Begriffe beibrin„gen!„ Ganz wohl — worin beſtehn aber dieſe neue Begriffe? In einer neuen Anwendung oder Verbindung der ſchon vorhandenen Ideen. Alſo erwekt man dadurch keine eigentlich neue Begriffe, ſondern man kombinirt nur, auf eine neue Art, die Begriffe, die ſchon da waren.

Ich ſtelle mir alſo die Sache folgendermaßen vor.

Die Ideen und Begriffe ſind bei den Kindern iſolirt, oder doch nur wenig, und nicht mit allen dahin gehörigen Materien verbunden. Alſo vermögen die Sachen nicht, ſie aller dahin gehörigen Begriffe zu erinnern. Die Fragen aber, wenn ſie gut gewählt ſind, führen die Kinder auf Ideen, die näher mit derjenigen in ihrem Kopfe verbunden ſind, welche die Kinder vorfinden ſollen. Mit lezteren Ideen iſt die Konnektion ſchon da, oder ſtärker, als mit der erſteren.

Es iſt lange nicht genug zum Unterricht der Kinder, daß man ihnen eine Sache, eine Lehre einmal recht erklårt hat. Wenn ſie ſolche auch ganz vollkommen begriffen haben, ſo wiſſen ſie doch ſolche nicht anzuwenden. Man erlaube mir ein Beiſpiel aus meiner Erfahrung anzufůhren.

Ich hatte meine Eleven auf die Reduktion des Multiplikators 24 in 6 mal 4, zur Erſparung einer Operation (des Addirens der Produkte) gefůhrt; und hatte das Problem der Reduzirung der Thaler zu Groſchen dazu gebraucht. Als die Kinder dieſes Verfahren recht begriffen hatten, gab ich ihnen Wiſpel zu Scheffeln zu reduziren; ebenfalls eine Multiplikation mit 24. Sie wandten aber, erſt nach mehreren Verſuchen, obige Reſolutionsmethode an. Woher kommt dieß?

Aus eben dem Grunde, als vorhergehendes, aus dem Mangel an Verbindung der Ideen. Nemlich — ſie hatten die Reduktion nur in Verbindung mit den Můnzſorten gedacht; nicht aber mit andern Fållen. Woraus noch eines erhellet — daß die Kinder jedesmal an dem beſondern Falle hangen, und den allgemeinen Saz nicht in ſeiner Allgemeinheit, in ſeiner abſtrakten Form faſſen. Hier z. B.

hatten

hatten ſie Thaler und Groſchen deutlicher und ſtärker gedacht, als die Zahl 24.

„Aber alle Ideen und Begriffe können doch „nicht einzeln verbunden werden; einen allge„meinen Saz kann man in dem ganzen Leben „nicht mit allen dazu gehörigen einzelnen Fäl„len und Ideen ſo oft zuſammenhalten, daß „ſie ſich verbinden. Ein erwachſener, ein ge„übter Mann kann ſchnell den allgemeinen Be„grif mit einem zum erſten male ihm vorkom„menden Falle vergleichen.„ Richtig. Es iſt aber hier doch immer Konnektion, nicht des einzelnen Phänomens, ſondern des allgemeinen Merkmals der Gattung, das ſich dem geübten Auge in dem Individuum gleich zeigt. Es iſt alſo unleugbar auch hier eine Verbindung der Ideen und Begriffe.

12. Artikel. Fernere Erklärung.

Es fehlt allerdings den Kindern noch etwas, das ihnen die Vergleichung erleichtern würde; nemlich die Familiarität mit dem Gemeinſazze; er iſt ihnen noch nicht gegenwärtig genug; er liegt, ſo zu ſagen, noch tief in einem Winkel ihres Kopfes halb verborgen. Es geht unſern Begriffen in ihrem Fortgange, wie den Gegenſtänden bei dem Wechſel der Nacht und des

Tages. Erſtlich iſt alles nichts; nach und nach fangen die Dinge an ſichtbar zu werden, bis ſie, nach verſchiedenen Stuffen des Lichts, der volle Glanz der Sonne ganz beleuchtet. Die Kinder begreifen nur mit Mühe; nach und nach wird der Begrif deutlicher, und ſie lernen ihn von mehreren Seiten kennen. Nunmehr können ſie ihn erſt von verſchiedenen Seiten betrachten.

So lange nun die Jdeen und Begriffe noch nicht, durch öftere Wiederholung und Betrachtung, dieſe volle Klarheit erhalten haben, kann das Kind ſie nicht wol brauchen.

Wer alle Buchſtaben kennt, kann darum noch nicht leſen; wer alle Noten und Klaves kennt, kann deswegen noch nicht ſpielen. Beide müſſen lange buchſtabiren und ſuchen, ehe ſie etwas vernehmliches heraus bringen. Lange Uebung gibt ihnen erſt die Fertigkeit, ſo viele Zeichen auf einem Blik zu überſehn, als zum Vortrage erfordert werden. Jhren Augen und ihren Jdeen gehts gerade ſo, als ihren Fingern. Dieſe müſſen erſt durch lange Uebung die Fertigkeit erlangen, die Klaves geſchwind zu treffen. Eben ſo muß ihr Gehirn, durch lange Uebung, die Fertigkeit erhalten, die Noten und andre Zeichen geſchwind zu erkennen,

d. h. ſich vorzuſtellen. Sollte dieß nicht eine gegründete Vermuthung geben, daß die Darſtellung der Noten und Buchſtaben im Kopfe mechaniſch iſt, ohngefehr ſo wie das Treffen der Klaves mit den Fingern?

Freilich wollen einige Philoſophen die körperlichen Gewohnheiten durch den Willen erklären. Sie lehren, daß der Wille jede Bewegung der Finger, auch des flüchtigſten Schreibers oder Klavierſpielers, jeden Tritt des Gehenden oder des Tänzers, durch einen beſondern Akt, beſtimmt. Allein dieſer Wille mit ſeinen raſchen Beſtimmungen iſt wenigſtens ſehr ſchwer zu begreifen. Viel leichter iſt der Mechanismus — und unſer Körper iſt doch immer, man mag ſagen was man will, eine Maſchine, die Schwung haben, und ſich ſelbſt bewegen kann, wenn ſie den erſten Stoß bekommen hat. Und dann — iſts möglich, daß der Wille ſo ganz ohne alles Bewußtſeyn wirke? Befiehlt mein Wille jeden Schritt, wenn ich bei einem Spaziergange, ganz in der Meditation verſunken, nicht einmal weiß, wo ich bin, und ob ich geh' oder ſtehe?

Daß ſelbſt unſre Verſtandesübungen viel Mechaniſches haben, glaube ich aus dem Gebrauch der Sprache erweiſen zu können. Man

kann nicht zehn Worte im Zuſammenhange ſprechen, ohne funfzig grammatikaliſche Regeln zu beobachten. Dieſer Regeln iſt ſich der Gelehrte nicht bewußt, wenn er ſpricht oder ſchreibt — und der gemeine Mann weiß keine einzige von dieſen Regeln. Dennoch beobachtet der gemeinſte Pöbel den größten Theil derſelben, wenn er ſpricht. Geſchieht das nicht mechaniſch? Dieſer Mechanismus beſteht darin, daß gewiſſe Theile der Rede genau mit einander verbunden ſind, als z. B. der Nominativus mit dem Verbum, ꝛc.

Man ſpricht von dunkeln Ideen. Das iſt ſehr bald geſagt — gemahnt mir gerade ſo wie ein Licht, das man nicht ſieht. Vermuthlich ſind dieſe dunkeln Ideen eine Nothhülfe irgend eines Syſtems.

13. Artikel. Von den Vorurtheilen.

Noch eine Aehnlichkeit, und zwar eine höchſt auffallende Aehnlichkeit, zwiſchen den körperlichen Fähigkeiten, und den Wirkungen unſrer Denkkraft, iſt folgende: Es iſt nehmlich ſehr ſchwer, alte Gewohnheiten abzulegen, und noch weit ſchwerer, andre neue dafür anzunehmen. Wer einmal ſeine Finger an eine beſondre Lage im Schreiben gewöhnt hat, kann

solche

ſolche nicht leicht anders halten. Allein eben ſo ſchwer iſts, alte Begriffe, Vorurtheile fahren zu laſſen, und ſelbſt mit der deutlichſten Wahrheit zu vertauſchen. Das iſt ein Erfahrungsſaz, woran Niemand zweifeln kann.

Sollte man von dieſer wunderbaren Aehnlichkeit der Wirkungen und Aeußerungen nicht auf die Aehnlichkeit der Fälle und der Urſachen vermuthlich ſchließen können? D. h. ſollte man nicht glauben, daß dieſe Darſtellung und Zurükrufung der Ideen eine Wirkung irgend einer mechaniſchen, oder doch mechaniſchen Geſezzen unterworfenen Kraft iſt, ſowol als das Spiel der Finger auf dem Klavier oder beim Schreiben?

Die Gewöhnung der Vorſtellungskraft iſt eben denſelben Geſezzen unterworfen, als die Gewöhnung der Leibeskräfte. Beide entſtehn durch Uebung, beide ſchwächen und verlieren ſich durch Nachlaſſen und Unterlaſſen, und durch entgegengeſezte Uebung.

Wenn unſre Finger kalt ſind, ſind ſie ſteif und ungeſchikt. Eben ſo ungeſchikt iſt unſer Kopf zum Denken, wenn das Blut nicht dahin ſtrömt, und ihn erwärmt. So daß mancher Dichter, Gelehrter, wenn er arbeiten will,

ſchädliche Kunſtgriffe anwendet, ſolchen zu erhizzen. Der Eine trinkt ſtarken Kaffee, der Andre ſezt ſich nah an den Ofen, ein Dritter trinkt geiſtige Getränke. Alsdann geht die Arbeit weit beſſer vonſtatten.

14. Artikel. Worin die Imagination und das Gedächtniß beſtehe.

Daraus ziehe ich nunmehr den vermutlichen Schluß: daß die Kraft, die Ideen und Begriffe ins Gedächtniß oder die Einbildung zurükzurufen, in folgenden Stükken beſteht; nemlich

1) In der Verbindung der Ideen und Begriffe, vermöge welcher der gegenwärtige Begrif oder Gegenſtand, die damit verbundenen (es ſey unmittelbar, wie bei den einzelnen Ideen, oder durch die Aehnlichkeit, wie wenn man eine neue Idee zu ihrer Art zurükführt) hervorruft.

2) In einem bisher noch unerklärbaren Spiel der Organen des Gehirns, das durch die Bewegungen des Bluts beſtimmt wird.

Alſo iſt dieſes Zurükrufen der Ideen keine Kraft, die unmittelbar von unſerm Willen abhängt, und der Verſtand verhält ſich dabei nur

nur paſſiv. Sein Geſchäft beſteht bloß darin, daß er die Jdeen ſieht, die ihm durch jene Kräfte vorgeſtellt werden.

15. Artikel Worin beſteht die Kraft der Vorurtheile?

Jch kann nicht umhin, noch einer Erfahrung hier zu erwähnen; theils weil ſie noch mehr Licht auf meine Materie wirft, und theils auch, um bei Gelegenheit eine wichtige Betrachtung vorzunehmen. Die Erfahrung iſt folgende:

Alte Vorurtheile ſind ſchwer auszurotten.

Sehr unphiloſophiſch iſts, dieſe Schwierigkeit dem Willen, dem Eigenſinn, dem Geiſte des Widerſpruchs zuzuſchreiben. Man muß ſchon wichtige Gründe, und viele Herrſchaft über ſich, oder ſtarke Leidenſchaften haben, der eingeſehenen Wahrheit zu widerſtehn. Nicht, in ſeinen Gedanken zu widerſtehn; dieß iſt ſchlechterdings unmöglich. Kein Menſch, kein Weſen kann ſich ſelbſt in ſeiner Seele das läugnen, was es deutlich einſieht, und eine ihm offenbare Wahrheit nicht glauben. Allein, dem Bekenntniſſe nach, kann der Menſch der Wahrheit widerſtehn, und ſagen, daß er

glaubt

glaubt oder nicht glaubt, wider ſeine Einſicht. Allein ſchon dieß, ſowol als jede Lüge, erfordert ſtarke Beweggründe. Ein Lehrer einer Wiſſenſchaft kann ſeine Erkenntniß einer neuen Wahrheit verläugnen, um ſein altes Syſtem, ſeinen Credit zu erhalten. Das mag millionenmal geſchehen ſeyn. Der Menſch aber, der dieß oder jenes Syſtem bloß als Wahrheit angenommen hat, wird niemals ſeiner Einſicht widerſprechen.

Der Menſch liebt die Wahrheit. Wer ihm Lüge für Wahrheit ausgeben will, reizt ſeinen Widerwillen; er ſchämt ſich, wenn er einen Irrthum bei ſich wahrnimmt; er empfindet eine gewiſſe Aengſtlichkeit, wenn er ſich der Wahrheit nicht verſichern kann.

Demohngeachtet findet man, bei Ausbreitung neuer Wahrheiten, einen unglaublichen Widerſtand nicht allein von Seiten der Lehrer, ſondern von allen Menſchen, welche die angegriffenen Lehren ſchon ſeit einer gewiſſen Zeit angenommen und für wahr gehalten haben. Dieſe Leztern widerſtehn der Wahrheit auf keine Weiſe, ſie können ſie nur nicht erkennen.

Dieſes trift nicht blos ſchlechte, gemeine Köpfe; auch kluge, geſchikte Leute ſtehn unter dieſer Verdamniß.

Ja noch mehr, Mancher wird von einer neuen Wahrheit, die ſeinem alten Vorurtheile widerſpricht, überführt; und kann ſie doch nicht als Wahrheit anſehn, er kann ſich nicht davon überzeugen. Montagne, in welchem ein reicher Schaz von pſychologiſchen Beobachtungen vergraben liegt, erzählt, daß er einen Menſchen durch den Augenſchein eines gewiſſen Irrthums überführte, und daß dieſer am Ende ihm ſagte: Ich würde ihnen glauben, **wenn Ariſtoteles nicht ausdrüklich das Gegentheil lehrte.** So gehts Mehreren; ſie ſehn die Wahrheit, und **können** — ja ſie **können** ſie nicht annehmen. Woher rührt das? Ich ſtelle mir die Sache folgendermaßen vor.

16. Artikel. Die Kraft der Vorurtheile liegt in der Verbindung der Ideen.

Kein Gedanke iſt bei uns iſolirt, ſondern alle ſtehn mit andern, und zuweilen mit der ganzen Maſſe unſrer Kenntniſſe, in Verbindung. Dieſe Verbindung thut eine doppelte Wirkung.

1) Beſtimmt ſie den Gedanken, wovon die Rede iſt, und zeigt uns ſolchen, wenn ich ſo ſagen darf, von einer gewiſſen beſtimmten

Seite. Wenn ich ein Stük aus einer Maſchine genau von allen Seiten betrachten will, muß ich es herausnehmen, herum drehen, und jeden Theil deſſelben anſchauen. So lange als es in der Maſchine, und in der Verbindung mit andern Stükken derſelben ſteht, ſo halten dieſe Stükke jenes in ſeiner Lage feſt, daß ich nur eine Seite deſſelben ſehen kann, und bedekken den gröſten Theil davon. So iſts, nach Verhältniß, mit den verbundenen Ideen und Begriffen; ſo daß es uns ſehr ſchwer wird, dieſelben von allen Seiten zu beleuchten.

Dazu gehört noch, daß man den Begrif, von welchem die Rede iſt, mit andern zuſammenhalten, vergleichen, abmeſſen ſollte. Es ſtehn aber die damit verbundenen Gedanken im Wege. Ich muß zur Deutlichkeit ein Beyſpiel anführen.

17. Artikel. Ein Beyſpiel.

Viele Leute glauben noch, daß der göttliche Fluch auf der Erde ruht, und können dieſen Gedanken nicht fahren laſſen. Umſonſt ſagt man ihnen, daß die Erde herrliche Früchte trägt, welche Früchte ſie ſelbſt mit Vergnügen genieſſen. Umſonſt zeigt man ihnen die Blumen, die Schönheit der Wieſen, der Bäume,

der

der Felder. Umſonſt macht man ſie auf den angenehmen Geſang der Vögel aufmerkſam. Alle dieſe Beweiſe der göttlichen Vatergüte vermögen nicht, ihren Glauben zu erſchüttern. Warum? Weil der Gedanke des Fluches nicht iſolirt, ſondern mit andern Gedanken genau verbunden iſt.

Der Begrif von dem göttlichen Fluche, der auf der Erde ruhen ſoll, hängt an dem Begrif, daß durch den Fall Adams die Sünde, die ſonſt nie in die Welt eingedrungen wäre, hineingeſchlichen iſt; daß Gott, außer der natürlichen Strafe der Sünde, ſich noch durch willkührliche Strafe rächt; daß der göttliche Zorn durch Leiden geſtillt werden muß; daß durch den Fall Adams alle ſeine Nachkommen ſchuldig und Sünder geworden ſind; daß es viele Uebel in der Welt gibt; (welches denn nun wol wahr iſt, obgleich die Zahl und die Wichtigkeit derſelben ſehr übertrieben werden;) daß das Uebel nur eine böſe Urſach haben, und nur eine Strafe ſeyn kann. Nun kommt die Gewohnheit dazu; die Gewohnheit nemlich zu klagen, und das Gute, das wir täglich genießen, zu überſehn.

Geſezt nun, man greift das Vorurtheil von dem göttlichen Fluch an, und es gelingt

dem Wohlgeſinnten, daſſelbe zu erſchüttern, ſo daß der Zuhörer an dieſem Punkt zu zweifeln anfängt. Es iſt noch nichts gewonnen; das erſchütterte Gebäude lehnt ſich an die benachbarten. Der Zuhörer vermuthet wol, daß die Einwürfe und Vorſtellungen, die man ihm macht, gegründet ſind; er vermuthet, daß wol die andre Seite des Gedankens, die er noch nicht geſehn, etwas anders ſeyn möchte; allein er kann dieſe Seite nicht recht betrachten, weil ſie hinter den andern verſtekt iſt. Ganz wohl, ſpricht oder denkt er; aber es gibt doch Uebel, und woher kommen dieſe? der Menſch iſt Sünder, und es muß Gerechtigkeit ergehn, ꝛc.

Zeiget dem Menſchen, daß die Frage von dem Fluche der Erde nicht dahin gehöre, reiſſet dieſen einzelnen Gedanken aus ſeiner Verbindung mit jenen; ſo bin ich verſichert, daß man ihn wird fahren laſſen.

Warum hatte man ſo viele Mühe, warum erfuhr man ſo häufigen und ſo gefährlichen Widerſpruch, als man den einfältigen Aberglauben von Hexen und Geſpenſtern angrif? Weil dieſer Glaube an der Geiſterlehre, an der Bibel und der Religion hieng. Aus eben dem Grunde heißt man noch jezt ein Gottes-

läugner, wenn man ſich vor dem Teufel nicht fürchten will.

Wegen dieſer Verbindung ſieht der Menſch das Uebel nur von der Seite der Strafe an; nicht aber von jener Seite, nemlich ſeines Nuzzen zur Bildung aller menſchlichen Fähigkeiten.

18. Artikel. Die Vorurtheile beruhn auf Wahrheit.

2) Dient dieſe Verbindung mit andern Begriffen dem Vorurtheil zur Stüzze. Bekanntermaßen kann man jeden wahren Begrif ſchief faſſen; und allemal liegt die Quelle eines Irrthums in der Wahrheit; denn einen iſolirten Irrthum zu faſſen und für Wahrheit zu halten, iſt der Menſch wol nicht fähig. Ich rede von Begriffen. Die Sinne können freilich uns auf einen iſolirten Gegenſtand irre führen; und dennoch wird Wahrheit zum Grunde liegen müſſen.

So liegt das Vorurtheil von dem Fluch auf dem Begrif von Gerechtigkeit, von Schädlichkeit des Uebels, von der Güte des Schöpfers, die nichts Böſes zulaſſen kann. Dieſe Begriffe überhaupt genommen ſind wahr;

allein, ſie ſind falſch beſtimmt. Gerechtigkeit muß ergehn; ganz wohl; es folgt aber daraus nicht, daß Gott der Erde fluchen mußte; denn die Sünde beſtraft ſich ſelbſt, ohne dieſen Fluch. Das Uebel iſt ſchädlich; wohl wahr; allein, nicht blos ſchädlich, es hat unbeſchreiblichen Nuzzen; es konnte alſo wohl ohne Fluch entſtehn, und vielleicht aus Segen. Die Güte des Schöpfers kann nichts Böſes zulaſſen. Als lezten Endzwek freilich nicht — wie aber, wenn das Uebel ein nothwendiges Mittel iſt, ein großes Gut, vielleicht die ganze Glükſeligkeit des Menſchen zu bewirken?

Wenn ich alſo beweiſen will, daß Gott der Erde nicht geflucht habe, iſts nicht hinlänglich, zu zeigen, daß viel Gutes, viele Spuren eines reichen väterlichen Segens da ſind; ich muß dem Vorurtheile ſeine Stüzzen nehmen, die falſchen Verbindungen mit gewiſſen Wahrheiten zerreiſſen, die verbundenen Säzze erklären, und das Falſche daraus abſondern. Alsdann erſt werde ich mit Erfolg den Irrthum bekämpfen können.

Nachdem Montagne ſeinen Gegner durch den Augenſchein des Irrthums überführt hatte, mußte er das Anſehn Ariſtoteles angreifen, die über-

übertriebene Demuth des Mannes, der ſich mit Ariſtoteles nicht meſſen durfte, verſcheuchen. Gelang ihm dieſes, ſo hatte er mit ſeiner Demonſtration gewonnen Spiel.

Alſo muß man mehrere, viele Vorurtheile angreifen, manche Wahrheiten beſtimmen, um ein einziges Vorurtheil zu beſiegen. Weil man dieſes nicht zu thun pflegt, gelingt die Aufklärung des Unwiſſenden, und die Ausrottung der Vorurtheile und des Aberglaubens ſehr ſelten.

19. Artikel. Verwöhnung an Vorſtellungen.

Der Kopf gewöhnt ſich zu einer gewiſſen Denkungsart, ſo wie die Hand zu einem auszeichnenden Charakter im Schreiben, und beſondern Handgriffen in allen ihren Verrichtungen; es koſtet eben ſo viel Mühe, die Verwöhnung in der Denkungsart, als in den Uebungen des Körpers abzulegen. Dieß Phänomen kann ich mir nicht anders, als durch das Bonnetiſche Syſtem von den Fibern des Gehirns, woran die Ideen haften, und durch deren Spiel das Werk der Imagination und des Gedächtniſſes geſchieht, erklären.

Die Verwöhnung zu Vorurtheilen verſchwindet von ſelbſt, oder wird wenigſtens

immer ſchwächer, ohne daß man ſie angreift, wenn der Verſtand nur geübt wird, wenn es auch blos mit ganz fremden Dingen geſchieht; eben ſo wie eine körperliche Gewöhnung ſich nach und nach verliert, wenn man den Körper nur mit fremden Uebungen beſchäftiget, und jene Gewohnheit unterbricht. Mancher, der in ſeiner Jugend ſich vor Geſpenſtern gefürchtet hat, und die Gründe nicht einſehn konnte, womit man ſie beſtreitet, wird nach und nach bis zum Zweifel an ihr Daſeyn gelangen, und hernach ſolche läugnen, wenn nur nichts dieſen Aberglauben von neuem ſtärkt, und er ſeine Denkkraft immer übt, ob er gleich unmittelbar nichts wider ſeinen Aberglauben unternimmt. Wer nun freilich ſeine Denkkraft einſchläfern läßt, der wird keinen Aberglauben los werden. Es geht ihm, wie dem blos mechaniſchen Handwerker, er bleibt bei ſeiner Gewöhnung, weil er keine andre Uebungen anſtellen kann.

Man ſieht hier immer die ſonderbare Aehnlichkeit zwiſchen der körperlichen und der Denkkraft.

Noch beſſer gelingt die Ausrottung der Vorurtheile durch Untergrabung; d. h. wenn man, ohne das Vorurtheil geradezu anzugreifen,

ſen, die Ideen berichtigt, auf welche jenes ſich ſtůzt — alsdann fällt es von ſelbſt. Ein offenbarer Beweis deſſen, was ich vorher von den Stůzzen der Vorurtheile geſagt habe.

20. Artikel. Von der Vergeſſenheit.

Ich habe Leute geſehn, die das Alter oder ein Schlagfluß des Gedächtniſſes ſo ſehr beraubt hatte, daß ſie die gemeinſten Worte ihrer Sprache vergeſſen hatten. Sie wußten die Schnallen, den Teller, den Tiſch nicht mehr zu nennen. Alle alte Leute werden am Gedächtniß geſchwächt. Sie können eben ſo wenig eine Sprache, als Inſtrumente ſpielen, lernen. Sie erinnern ſich desjenigen, was vor funfzig Jahren geſchehen iſt, aber nicht der geſtrigen Begebenheit. Ihr Gedächtniß iſt mit der Idee jener Begebenheiten ihrer Jugend verhärtet, und kann die verhärteten Spuren nicht auslöſchen; es iſt aber zu unbiegſam, neue, dauernde Eindrůkke anzunehmen. Was iſt aber Weichheit, was iſt Verhärtung in einem theilloſen Weſen?

21. Artikel. Das Erinnerungsvermögen iſt vermuthlich paſſiv. Einwürfe und Beantwortung.

Zufolge aller angeführten Beobachtungen, ſcheint es mir wenigſtens höchſt wahrſcheinlich, daß die Erinnerungskräfte, Gedächtniß und Imagination, mechaniſche Kräfte ſind, welche nicht unter der Botmäßigkeit unſers Willens, als nur in ſo fern ſtehen, als wir im Stande ſind, durch Mittel auf unſre Sinne, unſer Blut und unſre Lebensgeiſter zu wirken. Dieſes Erinnerungsvermögen iſt alſo keine eigentliche Kraft, ſondern nur eine Empfänglichkeit, ein Mobile, welches von außenher einen Stoß erwarten muß, der es in Bewegung ſezt.

„Aber, wird man ſagen, ich fühle doch, „daß ich einen Gedanken hervorrufen kann, „wann ich will — denn wenn es mir nicht „immer gelingt, ſo geſchieht es doch zuweilen; „und manchmal gelingt mir meine Anſtren„gung, und der gerufene Gedanke tritt hervor.„

Dieſe Erfahrung geſtehe ich ein; bemerke aber vorerſt, daß wir, gegen dieſelbe mistrauiſch zu ſeyn, Urſach haben — Denn wenn unſer Wille in der That die angebliche Kraft hat, ſo iſt es doch ſonderbar, daß dieſe Kraft

ſo

ſo ſelten wirkt; da ſie doch beſtändig wirken ſollte, ſo lange alle Kräfte in gutem Stande ſind. Die Bewegung meines Armes ſteht unter der Herrſchaft meines Willens — auch bewirkt dieſer jene allemal, ſo lange mein Arm geſund iſt. Dieß iſt aber beiweitem nicht der Fall mit dem Gedächtniſſe. Woher denn der große Unterſchied?

Wir werden es vermuthen können, wenn wir auf die angeführte Erfahrung aufmerkſam ſind. Woher kommts, daß wir den Willen haben, dieſen und jenen Gedanken hervorzurufen? Nicht wahr — weil wir gerade jezt mit einem Gedanken beſchäftigt ſind, der mit jenen verwandt iſt — Dieſer gegenwärtige Gedanke hat in uns die Erinnerung rege gemacht, daß wir irgend einen ähnlichen Gedanken gehabt haben. Dieſe allgemeine Erinnerung iſt ſchon eine Wirkung, nicht unſers Willens, ſondern der Ideenaſſociation, vermittelſt der Aehnlichkeit. Nun ſuchen wir; aber wie? Wir durchſuchen die verwandten Begriffe, welche ſchon rege, ſchon gegenwärtig ſind, bis endlich der geſuchte ſich darſtellt. Da hat alſo der Wille nichts gethan, als daß er die Aufmerkſamkeit dahin beſtimmt hat; und weit gefehlt, irgend eine Wirkung hervorgebracht zu haben, iſt er ſelbſt weiter nichts, als

die Wirkung der gegenwärtigen Gedanken und der Verbindung derſelben geweſen.

Ueberall wäre es ein offenbarer Widerſpruch, wenn man ſagte, daß der Wille einen Gedanken namentlich hervorrufen kann — denn um ihn vorrufen zu können, müßte ihn die Seele gegenwärtig haben, und er müßte abweſend ſeyn, um gerufen werden zu müſſen — alſo wäre er zugleich gegenwärtig und nicht gegenwärtig. Der Wille kann alſo nur durch eine dunkle allgemeine Aehnlichkeit, und eine dunkle Erinnrung erzeugt werden. Alſo iſt überhaupt genommen die Erinnrung, obgleich dunkel, eher da, als der Wille. Dieſer iſt nicht die Urſach jener, ſondern umgekehrt.

Man möchte vielleicht gegen mich mein Raiſonnement umkehren und ſagen: „Wenn „der Wille jedesmal den Gedanken hervorrufen „müßte, im Fall daß ers einigemal thun „könnte; ſo könnte man eben das von der Ver„bindung der Jdeen auch ſagen: wenn ſie die „Jdeen hervorzurufen vermag, warum thut „ſies nicht jedesmal? und doch geſchieht das „nicht?„

Der Unterſchied iſt groß — die Verbindung hat verſchiedne Grade, wovon der eine

immer

immer ſtärker, mithin wirkſamer iſt, als der andre. Und dann habe ich bewieſen, daß ſelbſt in dem Fall, den wir unterſuchen, die Ideenaſſociation ihre Wirkung gethan hat — denn ſie hat die dunkle Erinnrung erzeugt und den Willen hervorgebracht. Dieſe Ideen waren aber erſt nur durch dieſe allgemeine Aehnlichkeit, und nicht individualiter, verbunden — alſo hat die Ideenaſſociation ihre ganze Wirkung gethan. Kann man das von dem Willen ſagen? thut der allemal ſeine Wirkung? Gibt es Grade in demſelben, ſobald er wirklich Entſchluß iſt?

Ich gehe nunmehr zur Betrachtung der Aufmerkſamkeit über.

22. Artikel. Von der Aufmerkſamkeit.

Die Aufmerkſamkeit iſt eine anhaltende Richtung der Denkkraft auf einen Gegenſtand, dieſer ſey nun ein Ding außer uns, oder ein Gefühl, oder eine Vorſtellung in unſerm Verſtande. Ich brauche die Aufmerkſamkeit von der Reflexion für meine Unterſuchung nicht zu unterſcheiden; weil ich eigentlich nur die Richtung und Anſtrengung der Kraft auf ihren Gegenſtand zu betrachten habe.

Die Frage iſt nun, ob die Aufmerkſamkeit eine Anſtrengung der Denkkraft, mit Richtung auf den Gegenſtand, iſt; oder nur ein Reiz des Gegenſtandes, der dieſe Richtung bewirkt, und die Denkkraft anzieht und feſſelt? Wir müſſen die Erfahrung fragen, und die Phänomene unterſuchen.

Richtig iſts, das beide Hypotheſen das Phänomen der Betrachtung hinlänglich erklären. Der Verſtand mag ſich auf den Gegenſtand richten, oder der Gegenſtand mag ihn reizen und feſſeln, ſo iſt in beiden Fällen die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand gerichtet.

23. Artikel. Die Aufmerkſamkeit hängt nicht von unſerm Willen ab.

Ich bemerke erſtlich, daß wir nicht allemal aufmerkſam ſind, wann wir es gern ſeyn möchten. Das geſchicht, wann andre Gegenſtände in oder außer uns unſre Aufmerkſamkeit theilen. Es iſt alſo klar, daß dieſe Kraft nicht ganz von unſerm Willen abhängt; denn wenn ſie unter ſeiner Botmäßigkeit ſtünde, könnte ſie unmöglich wider ſeine Beſtimmungen und Befehle handeln; welches doch häufig geſchieht.

Eben ſo gemein iſt es, daß wir unſre Aufmerkſamkeit von gewiſſen Dingen nicht abwenden können, wovon wir uns doch beſtreben ſie abzulenken. Die Augen können wir wol ſchließen oder wegwenden, aber die Aufmerkſamkeit nicht. Von der Art ſind alle unangenehmen Vorſtellungen, alles, was uns reuet, beſchämt, betrübt. Wie gern möchten wir nichts davon ſehn, und doch ſchwebt es uns immer vor Augen; es iſt der Spiegel der Eumeniden, den man überall ſieht, wo man auch die Augen hinwendet.

Dieſe beiden Beobachtungen fließen in einigen Punkten zuſammen. Denn, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit auf einen beliebigen Gegenſtand nicht richten können, ſo geſchiehts gemeiniglich, weil ein andrer Gegenſtand unſre Kräfte, wider unſern Willen, auf ſich zieht und feſſelt. Alſo hängt unſre Aufmerkſamkeit von unſerm Willen nicht ab. In den Fällen, wo äußere Gegenſtände uns ſtören, wäre die Frage freilich unentſchieden; weil dieſe Gegenſtände unter der Gewalt unſers Willens nicht ſtehn, hauptſächlich die das Ohr und das Gefühl angreifen; denn die Augen haben wir mehr in unſrer Macht. Aber die innern Gegenſtände ſcheinen mir zu beweiſen, daß unſer Wille darin ohnmächtig iſt, wenigſtens unmittelbar.

Es

Es ſcheint uns zuweilen, daß wir aufmerkſam ſind, wann wir wollen. Allein woher kommt der Wille? Von der Wichtigkeit des Gegenſtandes, von der Kraft, womit er uns reizt. Dieſer Reiz erzeugt die Aufmerkſamkeit und wir willigen in dieſe Wirkung. Weil wir nun Anſtrengnng und Willen beiſammen wahrnehmen, ſo ſagen wir, daß der Wille die Aufmerkſamkeit erzeugt hat, weil wir uns, durch die Erfahrung von der Kraft unſers Willens auf unſre körperlichen freien Bewegungen, gewöhnt haben, den Willen als die Urſach unſers Thuns zu denken; und laſſen uns alſo die unvollkommne Erfahrung täuſchen und bereden, daß alles unſer Thun eine Wirkung unſers Willens iſt; da hier, nemlich bei der Aufmerkſamkeit, der Wille nicht die Urſach, ſondern die Wirkung unſrer Aufmerkſamkeit iſt.

Freilich läßt die Aufmerkſamkeit allmählig nach, allein erſt nach langer Friſt, und beiweitem nicht, wann, und ſobald, oder ſo ſpät, wir wollen. Alſo hängt dieſe Ablenkung der Aufmerkſamkeit von unſerm Willen nicht ab; ſonſt könnte ſie nicht wider ſein Beſtreben wirken.

24. Artikel. Die Gegenſtände reizen die Aufmerkſamkeit.

Zweitens iſt zu bemerken, daß nur ſolche Gegenſtände uns zur Aufmerkſamkeit erwekken, die einen Reiz haben; dieſer Reiz ſey nun vorzügliche Schönheit, oder ungewöhnliche Häßlichkeit, oder Neuheit und Seltenheit, oder ſonderbare Größe.

Vielleicht wird man hier einwenden, daß dieſe Gegenſtände uns nur Luſt machen, unſern ernſtlichen Willen regen; und daß wir alsdann aufmerkſam ſind, weil wir aufmerkſam ſeyn wollen. Allein dieß iſt gegen die obige Bemerkung, daß wir unſre Aufmerkſamkeit von Dingen nicht abziehn können, die wir gern überſehen möchten. Denn, wenn der Reiz des Gegenſtandes etwas widriges iſt, ſo erwekt er weder Luſt noch Willen bei uns, ſondern vielmehr Abſcheu. Und dann wäre der erſte Reiz doch immer in dem Gegenſtande, nicht in dem Willen, welcher erſt erwekt werden mußte.

Wer hat nicht manchmal äußerſt traurige oder ekelhafte Schauſpiele geſehn, die ihm hernach Wochen lang vor den Augen geſchwebt haben, ohne daß er die gräßlichen Bilder verſcheuchen konnte? Alſo bewirken die widrigen

Gegen-

Gegenſtände nicht den Willen, und der Wille, der nicht da iſt, kann alſo die Aufmerkſamkeit, die darauf gefeſſelt wird, nicht hervorbringen. Vielmehr erwekken ſie Abſcheu, und doch entſteht Aufmerkſamkeit; alſo iſt dieſe keine Wirkung des Willens, ſondern des Reizes des Gegenſtandes, der ſie unmittelbar, und nicht vermöge des Willens, erzeugt.

Iſt dieß von den widrigen Gegenſtänden der Aufmerkſamkeit wahr, warum ſollte bei den angenehmen das Gegentheil ſtatt finden? Wenn hier der Reiz des Gegenſtandes, wider unſern Willen, offenbar zureicht; warum ſollte er dort nicht, mit der Genehmigung unſers Willens, hinlänglich ſeyn? Man könnte wol keinen Grund davon angeben.

25. Artikel. Einwürfe.

„Wir bemerken doch aber, daß wir in „unſrer Anſtrengung aufhören oder fortfahren „können, wann wir wollen; ja daß wir, wann „wir wollen, unſre Organen und Kräfte gleich„ſam losſpannen können.“

Dieſe Thatſachen haben ihre Richtigkeit; es iſt aber dagegen zu merken:

1) Daß

1) Daß oft unſer Wille aufhört, wann es ihm die Ermüdung gebietet. Alsdann kann man ſagen, nicht daß der Wille die Kräfte losgeſpannt, ſondern daß die Erſchlaffung der Kräfte den Willen eingeſchränkt hat.

2) Daß die Urſach des Willens in dem Gegenſtande liegt, und daß der Wille weiter nichts, als Einwilligung, iſt.

Es iſt aber noch etwas mehr dabei.

Ich habe einen Gegenſtand, als z. B. die Frage, die ich jezt abhandle. Sie ſchwebt mir mehrentheils vor den Augen, allein doch niemals ſo deutlich, als wenn ich mich an meinen Schreibtiſch ſezze, und zu arbeiten anfange. Mehrere Urſachen treffen zuſammen, dieſes Phänomen zu erzeugen.

Dadurch, daß ich mich hinſezze, ſchneide ich ſchon alle die Zerſtreuungen ab, die vorher meine Aufmerkſamkeit theilten und ſchwächten. Jezt denke ich jeden Punkt insbeſondre, weil mich der Faden der Meditation ſo leitet — nicht einen Punkt, den ich gewählt hätte, ſondern den mir der nächſt vorhergehende Gedanke vor die Augen gebracht hat. Die Einſchränkung der Aufmerkſamkeit auf dieſen einzigen Punkt macht ihn heller. Vorher ſtanden

größere

größere Felder vor mir, und ich konnte nichts ſo beſtimmt ſehen. Das Schreiben, die Buchſtaben, das Papier, alles iſt ein Hülfsmittel zur Aufmerkſamkeit.

Und nun — daß der Wille einige Kraft habe, will ich gar nicht läugnen; aber welche Kraft? — eine mechaniſche — Ihr ſtuzzet, Leſer. Höret mich:

Wenn ich meinen Arm bewegen will, ſo ſtrömt eine Menge Lebensgeiſter in denſelben — die Muskeln ſchwellen; — daß eine Strömung lebendigmachender Kräfte geſchehen iſt, kann man aus folgenden Bemerkungen erſehen:

1) Wenn ein Theil des Leibes angeſtrengt wird, werden alle Theile in eine unwillkührliche höhere Thätigkeit gebracht. Geſezt ich leſe laut, man macht Lerm um mich, ich ſtampfe mit dem Fuße, Stillſchweigen zu gebieten. Zugleich erhebt ſich meine Stimme, ob ich ſie gleich nicht erheben wollte. Wenn alſo ein Glied unſers Körpers in Bewegung geſezt wird, haben alle Glieder daran Theil. Man bewegt die Arme, wenn man recht geſchwind gehen will, obgleich die Arme nicht gehen.

2) Demohngeachtet können nie mehrere Glieder mit ihrer ganzen Kraft zugleich wirken.

Wer

Wer mit einer Hand, ſollte es auch ſeine ſchwächeſte ſeyn, einen Stein zwanzig Schritte wirft, wird mit beiden Händen zugleich nicht zwei eben ſo ſchwere Steine eben ſo weit, oder mit beiden vereinigten Händen denſelben Stein zweimal ſo weit werfen. Derjenige, der mit jeder Hand wechſelsweiſe eine gewiſſe Maſſe halten kann, wird mit beiden Händen zugleich nicht eine doppelte Maſſe halten ꝛc. Alſo bekommt jedes Glied, das ſich allein bewegt, eine größere Kraft, als es erhalten kann, wenn mehrere Glieder zugleich angeſtrengt werden. Daher ſchließe ich, daß das einzelne Glied etwas von der Kraft bekommt, welche in dem andern Falle die andern Glieder belebt. Dieſes läßt ſich wol nicht anders denken, als daß eine Strömung dahin geſchieht. Man kann es auch leicht daraus erſehen, daß das angeſtrengte Glied in dem Augenblik ſchwillt; daß es durch öftere Uebung ſtärker wird, unterdeſſen daß die andern in ihrer Ruh erſchlaffen; daß das Blut ſichtbarlich dahin ſtrömt, wo die Anſtrengung geſchieht. Das ſind alltägliche Bemerkungen.

Dieſe Strömung der Lebensgeiſter nun, oder wie man es ſonſt nennen will, des Blutes, oder Nervenſaftes, hängt zum Theil von unſerm Willen ab. Wenn ich meinen Arm

bewegen will, ſo geſchieht die Strömung, und die Bewegung erfolgt durch dieſelbe.

Eine ähnliche Strömung geſchieht nach dem Gehirn, nach den vermuthlichen Organen des Denkens; der Kopf erhizt ſich, die Wangen glühen, die Hände und Füße werden kalt — ein Beweis, daß die belebenden Kräfte leztere zum Theil verlaſſen haben, um nach jenen zu ſtrömen.

Auf dieſe Art kann der Wille zur Anſtrengung oder zum Nachlaſſen der Aufmerkſamkeit beitragen, indem er die Organen dazu, durch die Beſtimmung der Lebensgeiſter, in Bewegung ſezt.

„Aber dann iſt ja die Aufmerkſamkeit eine „Kraft, die unter unſerm Willen ſteht?„

Ja die Verſtärkung derſelben, nicht aber ihr Anfang — und dann iſt es mechaniſch — alſo daß man die Aufmerkſamkeit nur als eine mechaniſche Kraft anſehn kann; und alſo iſt es keine freie Kraft, ja keine eigentliche Kraft, weil ſie doch einen Stoß von außenher bekommen muß.

„Dann iſt ja aber der Arm auch eine me„chaniſche Kraft?„

Darin ſtimme ich vollkommen ein. Ich werde fernerhin Gelegenheit haben, hiervon weitläuftiger zu reden.

Es ſcheint, daß unſer Wille nur auf die Lebensgeiſter unmittelbar wirkt, und daß dieſe alle unſre Organen in Bewegung ſezzen. Nach dieſer Hypotheſe, wäre alles bei uns, unſern Willen allein ausgenommen, paſſiv.

Die Lebensgeiſter ſelbſt wären nur ein mechaniſches Inſtrument. Dieſer Saz wird in der Folge wichtig werden.

26. Artikel. Eigne und erborgte Reize der Gegenſtände.

3) Noch auffallender iſt folgende Bemerkung. Der Gegenſtand vermag allemal, durch ſeinen bloßen Reiz, unſre Aufmerkſamkeit, auch wider unſern Willen, zu erwekken und zu feſſeln. Und es wird ſehr ſchwer ſolches zu erhalten, wenn man, außer dem Gegenſtande unſrer Betrachtung, einen Trieb ſucht, der auf unſern Willen, und durch dieſen auf unſre Aufmerkſamkeit, wirken ſoll. Ein Buch, eine Rede, wenn ſie nicht gut, oder albern genug iſt, um unſre Aufmerkſamkeit zu unterhalten, erhält ſolche nicht, wenn wir auch einige ander-

weitige Urſach hätten, darauf zu merken; als z. B. in der Kirche, wo man gern, um der Andern willen, einer mittelmäßigen Predigt Aufmerkſamkeit ſchenken möchte. Allein es will ſelten glükken; bald geht der Prediger ſeinen ſchwachen Gang allein, und der Anweſende geht ſeinen beſondern Gang.

Noch deutlicher iſt dieß bei Kindern, die man unterrichtet. Wenn die Lehre nichts angenehmes für ſie hat, ſo iſt die Schuldiſciplin, ſo ſind die Ermahnungen, das Schelten des Lehrers, und ſelbſt die Strafen nicht vermögend, die Aufmerkſamkeit der Kinder zu erhalten. Sie wirken wol auf einige Augenblikke, allein ihre Wirkung iſt von ſehr kurzer Dauer. Warum? Sie wirken nicht auf die Aufmerkſamkeit ſelbſt, ſondern auf den Willen, der die Aufmerkſamkeit lenken ſoll. Dieſer Wille entſteht mehrentheils; denn es werden ſich doch immer viele Schüler finden, die gern, ihrem Lehrer zu Gefallen, ihm ihre Aufmerkſamkeit ſchenken möchten; andre werden doch auch die Lehre ſich wünſchen, die man ihnen von allen Seiten als nüzlich anpreiſt; noch mehrere fürchten ſich vor Schmähungen und dem Stok. Warum kann aber der rege Wille die Aufmerkſamkeit nicht erzeugen, und erhalten? Vermuthlich gehört ſolche nicht in ſein Gebiet.

Es

Es ſcheint alſo, daß die Aufmerkſamkeit von dem Reize des Gegenſtandes, und nicht von unſrer Willkühr abhångt; daß ſie einen Stoß von außenher bedarf, daß ſie alſo, nicht eine Kraft, ſondern eine paſſive Fåhigkeit iſt.

„Aber der Wille, die außer dem Gegen„ſtande hergenommenen Reize zur Aufmerkſam„keit thun doch einige Wirkung; weil wir doch „bei einem ſchlechten Buche, oder einer elenden „Rede, eine Weile aufmerken können, wenn „wir ein anderweitiges Intereſſe haben, etwas „davon behalten zu wollen.„ Sehr wahr. Aber es iſt doch ausgemacht, daß die Aufmerkſamkeit nicht ſo lange dauert, als der Wille. Nun iſts richtig, daß eine Wirkung ſo lange als ihre Urſach dauern muß. Wåre alſo der Wille die Urſach der Aufmerkſamkeit, ſo müßte dieſe wenigſtens eben ſo lange, als jener, wåhren; da das aber nicht geſchieht, muß man nothwendig daraus ſchließen, daß der Wille die Urſach der Aufmerkſamkeit nicht iſt. Man ſehe, was ich ſchon vorher über dieſe Wirkung des Willens geſagt habe.

27. Artikel. Erklårung dieſes Phånomens.

Wenn ich, wie ichs glaube, bewieſen habe, daß der Wille die Urſach der Aufmerkſamkeit

nicht iſt, ſo habe ich genug geleiſtet; und ich könnte mich aller Unterſuchung und Erklärung der Urſach dieſes Phänomens überheben. Ich will doch aber hier einen Verſuch wagen.

Die Frage iſt: Wie es zugeht, daß ich aus Gründen, die außer dem Gegenſtande hergenommen ſind, einige Aufmerkſamkeit haben kann, ohne daß die Aufmerkſamkeit von dem Willen abhänge.

Worin beſteht der Reiz eines Gegenſtandes?

1) In dem Nuzzen oder Schaden, den er uns bringen kann; alſo in unſern Gefühlen, Neigung für Wohlſeyn, und Abſcheu vor Uebel.

2) In ſeiner Seltenheit; alſo in unſrer Neubegierde; d. h. in unſern Trieben.

3) In ſeiner Schönheit; alſo in unſerm Hange zum Vergnügen; in unſerm Gefühle für Ebenmaaß, Ordnung, Verhältniß; d. h. in unſern Trieben.

4) In ſeiner Häßlichkeit, die auf uns, durch eine Miſchung von Gefühlen, wirkt; theils Abſcheu, theils Freude über eigne und fremde Schönheiten, die wir mit dem vorhabenden Gegenſtande vergleichen; theils Neubegierde erwekt. Alſo wieder in unſern Trieben

Andr-

Andre Reize laſſen ſich wol nicht denken.

Der Reiz der Gegenſtände beſteht alſo in ihrer Wirkungskraft auf unſre Triebe.

Die Triebe möchten alſo wol die Aufmerkſamkeit rege machen.

Daß die Aufmerkſamkeit von den Trieben abhängt, iſt ſo wahr, daß man nur einen ſtärkeren Trieb rege machen darf, um die Aufmerkſamkeit von einem Gegenſtande abzuwenden, der uns vorher ſtark feſſelte. Ein Liebhaber der Muſik, der jezt eben einem recht ſchönen Konzerte beiwohnt, wird gewiß daſſelbe ganz vergeſſen, wenn er plözlich die Sturmglokke anſchlagen hört.

Dieß iſt vollkommen mit dem einerlei, was ich geſagt habe, daß der Gegenſtand uns feſſelt. Denn der Gegenſtand reizt die Begierde; *alſo* kommt der erſte Stoß jederzeit von dem Dinge her, und nicht von uns.

Nun wird ſichs wol erklären laſſen, 1) wie von außenher genommene Reize einige Aufmerkſamkeit erregen können; und 2) warum ſie nicht ſo ſtark, als die innern Reize des Gegenſtandes, wirken.

Dieſe von auſſenher genommenen Reize erwekken einen Trieb, etwa die Scheu vor Unſchiklichkeit, oder die Furcht vor der Strafe.

Sie wirken aber ſchwach und auf kurze Zeit, weil ſie mit dem Gegenſtande nur eine ſchwache, willkührliche, entfernte Verbindung haben, die leicht verſchwindet. Innre Reize aber, die mit dem Gegenſtande natürlich verbunden ſind, oder vielmehr den Gegenſtand ſelbſt ausmachen, können gar nicht davon getrennt werden; ſo lange ſie wirken, d. h. ſo lange wie der Gegenſtand da iſt, beſtimmen ſie auf denſelben die Aufmerkſamkeit; anſtatt daß die außerweſentlichen, indem ſie dieſe Fähigkeit auf ſich lenken, ſolche von dem Gegenſtande eben deswegen abwenden, ſobald ſie einen Raum zwiſchen ſich und lezterem laſſen.

28. Artikel. Die Triebe erwekken die Aufmerkſamkeit

Nun möchte man fragen: „Wenn der „Wille die Aufmerkſamkeit nicht beſtimmt, ſo „thuts der Trieb; iſt das nicht einerlei?„

Triebe ſind nicht der Wille. Dieſer iſt immer von deutlicher Einſicht begleitet, jene nicht. Die Triebe ſind immer mit Bewegungen

gen in dem Körper verbunden; Eindruk eines äußeren Gegenſtandes in die Sinne, Regungen der Fantaſie, Wallungen des Blutes ſind zum Theil Urſachen der Triebe, und entſtehn zum Theil aus denſelben. Der Wille iſt ruhig, kalt, und hat mit dem Körper nichts gemeines.

Wir wollen niemals, ohne unſern Willen zu billigen; öfters aber misbilligen wir unſre Triebe. Der Wille iſt nicht ſelten den Trieben ſchnurſtraks entgegengeſezt. Der Wille hängt von uns gerade ſo viel, als die Erkenntniß, ab, und hat mit dieſer vollkommen einerlei Maaß und jedesmalige Beſtimmung: die Triebe ſind unmittelbar gar nicht in unſrer Gewalt. Ihre Wirkungen können wir zwar mäßigen und hemmen; aber auf ſie ſelbſt können wir nur durch den Körper, und durch die Gegenſtände, (ihre Gelegenheitsurſachen,) wirken. Aus dieſem Grunde ſchlept man den Zornigen weit von ſeinem Beleidiger, und die Wittwe von dem Sarge ihres Mannes weg, wenn man ihre Affekten mildern will. Die Triebe ſind unſtreitig paſſiv, weil ſie von außenher in Bewegung geſezt werden müſſen.

29. Artikel. Die Aufmerkſamkeit iſt paſſiv.

Alſo kann man auf die Aufmerkſamkeit nur durch die Gegenſtände, durch die Triebe, durch den Körper, Einfluß haben. Und das iſt ganz ein anders, als wenn man durch Erkenntniß und Willen ſie reizen könnte. Eine wichtige Bemerkung für alle diejenigen, welche ſich mit dem Unterrichte des Volks und der Jugend abgeben.

Alſo wäre die Aufmerkſamkeit eine bloß paſſive Fähigkeit, nicht eine Kraft. Sie ſtrengt ſich nicht an, ſie geht, ſie beſtimmt ſich nicht auf ihren Gegenſtand; der Gegenſtand ergreift und feſſelt ſie.

Was ihr den Anſchein einer thätigen Kraft geben könnte, wäre, daß ſie nach einer gewiſſen Zeit ermüdet.

Allein, das Ohr ermüdet, wenn es lange einen Ton hört: und das Ohr iſt beim hören doch gewiß nicht aktiv; ſondern es wird durch den Schall in Bewegung geſezt und erhalten. Eben ſo ermüden die Augen. Die Aufmerkſamkeit muß ebenfalls ermüden, wenn ſie mit Bewegungen in dem Körper vergeſellſchaftet iſt; die erregten Nerven werden ſtumpf, die Anſtrengung wird ſchmerzhaft.

30. Art.

30. Artikel. Eine Frage.

„Wie geſchiehts aber, daß die Aufmerk„ſamkeit, wenn ſie wechſelsweiſe auf verſchie„dene Gegenſtände beſtimmt wird, ſich bei dem „zweiten von der Müdigkeit, die der erſte ver„urſachte, wieder erholt?„

Obgleich dieſe Frage nicht unmittelbar hierher gehört, ſo ſey's mir doch erlaubt, dabei etwas zu verweilen; ſie wirft einiges Licht über meine Materie.

Alle unſre Sinne ermüden ſchnell, bei anhaltenden einförmigen Eindrükken, ſo angenehm dieſe auch an ſich ſeyn mögen.

Ja noch mehr, dieſe Ermüdung iſt eine ſchnelle Folge von ſimpeln Eindrükken. So z. B. würde uns das Schauſpiel einer unabſehbaren Wieſe, ohne Hügel, ohne Blumen, ohne Waſſer, ohne Kornfelder, ohne Wohnungen, obgleich der erſte Anblik ſehr reizend wäre, bald ermüden. Der majeſtätiſche Anblik der ruhigen See iſt nicht lange auszuhalten, und doch erwekt der erſte Blik Erſtaunen und Schauder.

Hingegen würde man viel länger das Anſchaun der Wieſe, wenn Waſſer, Bäume, Blumen, Wohnungen, Hügel, Kornfelder,

Heerden

Heerden den Anblik mannigfaltiger machten, mit Vergnügen aushalten. Viel länger würde uns das Schauſpiel des mit Inſeln beſtreuten, mit Bergen bekränzten, mit Schiffen bedekten Meeres, oder der ſtürmiſchen, wellenſchlagenden See unterhalten.

Die Abwechſelung der Eindrükke iſt noch unterhaltender; Sinne und Aufmerkſamkeit ruhen, auf einem Gegenſtande, von dem ermüdenden Anſchauen eines erſteren.

Eine jede von der gewöhnlichen Arbeit verſchiedene Beſchäftigung, iſt eine Erholung. Der Gelehrte ruht von ſeinen Büchern, wenn er Holz ſpaltet, geht, oder ein Inſtrument ſpielt; Andre ſuchen ihre Erholung bei einem Buche.

31. Artikel. Erklärung. Erſte Hypotheſe.

Zwei Hypotheſen geben zu dieſem Phänomen Aufſchlüſſe. Beide ſind nicht meine, ſondern ſchon bekannt.

Die erſte iſt; daß wir Beſchäftigung haben müſſen, daß die Uebung unſrer Kräfte, zu ihrer Erhaltung und unſerm Wohlſeyn, nötig iſt. Das kommt von dem innern Reiz der

Kräfte,

Kräfte, die ſich zu äußern bedürfen. Daher man ſo oft ohne Zwek handelt, und nur um zu handeln, oder weil man ſich der Handlung nicht enthalten kann.

Wenn es uns alſo an Beſchäftigung fehlt, oder wenn unſre vorhabende Beſchäftigung zu leicht iſt, ſo daß ſie unſre Kräfte nicht hinlänglich übt; ſo ſind wir in einem übelbehagenden Zuſtande von Trägheit und Erſchlaffung; d. h. wir haben Langeweile.

Ich kenne einen Mann, der mehrentheils bei einem mittelmäßigen Buche einſchläft, oder wenigſtens an etwas ganz anders denkt, als was er lieſt; der aber, wenn er eine tiefſinnige Schrift lieſet, oder wenn er ſchreibt, ganz munter iſt.

Hieraus läßt ſich erklären, warum eine nakte Wieſe, die ſtille Ebne des Meers, ſobald ermüden. Der erſte Anblik iſt groß, allein er erſchöpft den ganzen Gegenſtand; und es bleibt nichts mehr, das die Kräfte in Bewegung ſezzen könnte. Die Zuſammenſezzung aber und Mannigfaltigkeit erhalten die Aufmerkſamkeit, weil ſie immer neuen Stof zur Uebung der Kräfte darbieten.

Aus dieſem Grunde läßt ſich auch erklären, warum uns die prächtigſten, ausgeſuchteſten Dinge, durch Gewöhnung gleichgültig werden. Ein geborner Berliner ſieht, wenn er nicht ſonſt ein geübtes Künſtlerauge hat, an den Paläſten und Pläzzen, an den breiten, ſchnurgraden und unabſehbaren Straßen nichts. Der Geübte findet ſie nur durch Nachdenken ſchön, er bewundert nicht, er iſt kalt. Der Fremde ſtaunt. Erſterer hat das alles von Kindesbeinen an geſehn, er findet da nichts neues, nichts, das ſeine Kräfte in Thätigkeit ſezt.

32. Artikel. Andre Hypotheſe.

Die andre Hypotheſe iſt das Bonnetiſche Syſtem von dem Spiele der Fibern zu unſern Senſationen und Ideen. Er meint nemlich, daß unſre Sinne für jede Gattung von Gegenſtänden, und unſer Gehirn für jede Idee, beſondre Fibern haben, deren Bewegung und verſchiedener Bau die Eindrükke und Ideen beſtimmen.

Ich will dieſe Hypotheſe weder als Wahrheit ausgeben, noch als ungegründet verwerfen; ich nehme ſie für eine Hypotheſe, und wende ſie als ſolche auf meine Unterſuchung an.

Wenn

Wenn jede Senſation ihre eigne Fiber, oder wenigſtens jede Gattung von Senſationen ihren eignen Büſchel von Fibern hat; ſo muß folgendes, bei anhaltender Anſtrengung auf einen Gegenſtand, geſchehn.

1) Die angeſtrengten Fibern ermüden, weil ſie lange geſpannt und in Bewegung erhalten werden.

2) Die übrigen, die nichts zu thun haben, erſchlaffen, und verſezzen uns in einen Zuſtand des Misbehagens.

3) Die Kräfte konzentriren ſich in den einen Punkt der Bewegung, d. h. in die arbeitenden Fibern; ſtrengen ſie noch mehr an, und beſchleunigen die Ermüdung, die Ueberſpannung und das Austroknen der Säfte.

Daher entſteht nothwendig ein unangenehmer Zuſtand von gehobenem Gleichgewicht; ein Theil hat zu viel, die andern aber gar nichts.

Nun läßt ſichs leicht begreifen, warum der Wechſel der Gegenſtände und der Geſchäfte Erholung iſt. Die vorher angeſtrengten Fibern ruhen, die vorher in Unthätigkeit ſchmachteten, erhalten Uebung und Nahrung; die Säfte werden gleichmäßig vertheilt, das Ebenmaaß erſezt.

Noch

Noch neuerlich fragte mich eine Dame, wie es zugienge, daß ſie zuweilen, nach anhaltender Anſtrengung beim Schreiben oder andrer dergleichen Arbeit, Hunger empfände, und daß der Hunger ihr wieder vergienge, wenn ſie, ohne Nahrung zu nehmen, einen Spaziergang thäte? Ich antwortete ihr in der Geſchwindigkeit, weil ſie mir keine Bedenkzeit zugeſtand: es entſtünde aus folgendem Grunde:

So lange ſie ſich an die Arbeit anſtrengte, würde aller Nahrungsſaft dahin beſtimmt, wo die Anſtrengung iſt; die übrigen Theile des Leibes giengen leer aus, ſo daß ſie Noth litten. Der Spaziergang aber, der den ganzen Körper bewegte, ſezte alles wieder in die gehörige Ordnung, und vertheilte den Nahrungsſaft durch den ganzen Körper.

Zu der obigen Auflöſung der Phänomene von Ermüdung bei einfachen Gegenſtänden kann ich noch eine andre, aus dieſer lezten Hypotheſe hergenommene, Erklärung hinzuſezzen. Nemlich: bey ſolchen einfachen Gegenſtänden ſind nur wenige Fibern in Bewegung, und die andern alle ſind geſchäftlos.

Die Anwendung auf die Aufmerkſamkeit iſt leicht zu machen.

33. Artikel. Eine Urſach der Neubegier.

Dieſes Phänomen der Ermüdung bei einförmigen Eindrükken, und der Erholung an der Mannigfaltigkeit, nebſt der hier gegebnen Auflöſung, gibt uns noch einen Grund der Neubegierde an die Hand. Bekannte Dinge ſind für uns Einförmigkeit, und thun die Wirkung derſelben; d. h. ſie ermüden, ſie verurſachen Misbehagen. Die Neuheit iſt Abwechſelung, ſie ſtärkt.

Alſo beruht die Neubegierde nicht bloß auf dem Bedürfniß, die Dinge um uns her kennen zu lernen; nicht bloß auf unſerm Intereſſe und unſrer Erhaltung; nicht bloß auf der Schäzzung der Wahrheit, und der Liebe zu derſelben — Alle dieſe Triebe geben keine Auflöſung zu der Frage von der erſten Neugier der Kinder, die doch ſo ſehr groß iſt, ob die Kinder gleich keinen Begrif von dem Nuzzen, dem Werth, der Vortreflichkeit der Wahrheit haben.

Alle Menſchen ſind neubegierig, und doch kennen wenige die Wahrheit, ſo daß nur wenige ſie ſchäzzen und lieben können. Man kann es leicht wahrnehmen, daß es dem großen Haufen wenig um Wahrheit zu thun iſt. Er nimmt alles an, wenn es nur mit ſeinen Ideen

in keinem gar zu groben Widerſpruche ſteht. Er unterſucht nicht — ob er gleich weiß, daß es Lüge und Betrug gibt, und daß Betrug und Lüge ſchädlich iſt. Es iſt ihm alſo nicht um Wahrheit, ſondern nur um Neuheit zu thun.

Wie läßt ſich nun dieſe Neubegierde erklären? wo iſt ein Trieb dazu zu finden? Er liegt in unſrer Organiſation. Nicht unſre Seele verlangt Wahrheit — denn ſie kann ſolche nur alsdann erſt begehren, wenn ſie die Vortreflichkeit derſelben kennt. Wie ſollte ſie aber zu den erſten Bemühungen gereizt werden? Ein wahres Wunder, welches den Denker mit Erſtaunen für die unausſprechliche Weisheit des Schöpfers erfüllt, und ſeine Seele zur Anbetung erhebt! In unſrer Organiſation liegt der erſte Reiz, der die ſchlummernde Seele erwekt. Dank dem Schöpfer, der uns ſo wunderbar bereitete!

Dieſer Reiz liegt in dem Bedürfniß der Organen des Verſtandes, die Nahrung fordern, und den Menſchen quälen, der ihnen ſolche nicht gibt.

Das iſt kein Einwurf, daß die Wißbegier erſtikt werden kann. Jede unſrer Kräfte erſchlaft

ſchlaft, wenn man ſie unthätig läßt. Kann doch ſelbſt unſer Magen ſo gewöhnt werden, daß er wenig Speiſe verlangt.

Diejenigen, deren Seelenkräfte immer müßig geblieben ſind, haben wenig Neubegierde, weil ihre Organen ſtumpf geworden ſind. Der Gelehrte frägt wenig nach Stadtneuigkeiten, und nach dem, was in den Familien vorgeht; weil er an ſeiner Wiſſenſchaft Nahrung genug findet. Nur diejenigen, die, bei einiger Ausbildung der Seelenkräfte, kein ernſtliches Geſchäft für den Verſtand haben, ſchnappen nach Neuigkeiten, fragen Kinder und Geſinde aus, legen ſich ins Fenſter, um zu ſehen, was auf der Gaſſe vorgeht, oder ſtekken ſich hinter die Fenſtervorhänge, um die Nachbaren in ihren Häuſern zu belauſchen. Warum? Weil ihre Kräfte, ihre mechaniſchen Verſtandesorganen, Nahrung und Beſchäftigung ſuchen.

Es iſt eine herrliche Betrachtung, Gottes weiſe Einrichtungen anzuſchauen; wie er in allen Stükken, auch da, wo man es nicht vermuthen ſollte, Anſtalten getroffen hat, ſeinen großen Zwek, die Veredlung des Menſchen, und vermuthlich aller ſeiner Geſchöpfe, zu befördern! Wie würde, ohne dieſen vortreflichen

Trieb in unſrer Organiſation, die Seele aus ihrem erſten Schlummer geweckt werden?

Man ſage nicht, daß, wenn die Neugier zum Theil ein Reſultat unſrer Organiſation wäre, die Thiere auch Neugierde haben müßten. Gewiß iſt ein großer Unterſchied zwiſchen unſrer Organiſation, und der Organiſation der Thiere. Ein Körper, der zwanzig Jahre wächſt, muß anders gebaut ſeyn, als der, der in einem oder zwei Jahren ſeine ganze Vollkommenheit erreicht. Erſterer muß um ſo viel edler ſeyn, als die langſam wachſende Eiche an innrer Beſtandheit und Feſtigkeit über den wäßrigen Kürbis erhaben iſt. Die Thiere ſind nicht zum Wiſſen, zum Lernen organiſirt.

34. Artikel. Reſultate der Beobachtungen über die Aufmerkſamkeit.

Das vermuthliche Reſultat alles Vorhergeſagten iſt:

1) Daß das Vermögen, Ideen und Begriffe zu erhalten und ſich vorzuſtellen, eine bloß paſſive Fähigkeit, oder Empfänglichkeit, iſt, die zu ihren Verrichtungen allemal die Einwirkung einer außer ihr wohnenden Kraft bedarf.

2) Daß die Aufmerkſamkeit ebenfalls paſſiv iſt, indem der Gegenſtand den Blik der Seele, wenn

wenn ich ſo ſagen darf, auf ſich ziehn und feſſeln muß.

Ich würde gern die Seele, d. h. die Erkenntnißkraft, mit dem Auge vergleichen. Dieſes hat nichts, als das Sehen; d. h. es empfängt die Lichtſtralen; kann aber keinen Gegenſtand rufen, vergegenwärtigen, kein Licht machen. Alle ſeine Wirkungen werden von außenher beſtimmt.

Noch einmal, ich gebe dieſes alles nur als Vermuthungen, und höchſtens als Wahrſcheinlichkeiten aus. Ich muß es geſtehn, es umſchweben mich noch manche Zweifel.

35. Artikel. Von dem Verſtande.

Nun iſt die Frage von dem Verſtande, ob er aktiv oder paſſiv ſey? Solche zu beantworten, muß ich erſt die Operationen des Verſtandes analyſiren.

Das Geſchäft des Verſtandes iſt das Urtheil über die Eigenſchaften und Verhältniſſe der Dinge. Ich ſage nicht, über ihre Natur, denn von der Natur der Weſen wiſſen wir gar nichts.

Es gehört dazu ein wenigſtens zwiefacher Gegenſtand, nemlich ein Subjekt, und ein

Attribut. Ich trenne hier das Urtheil von dem Raiſonnement nicht, weil beide für meine Unterſuchung vollkommen einerlei ſind, nemlich Gegeneinanderhaltung und Vergleichung der Ideen.

Einer von beiden Gegenſtänden muß nothwendig ein Begrif, eine Abſtraktion ſeyn; wenn ich beides, Subjekt und Attribut, in einem Gegenſtande zuſammen vor Augen habe, iſt kein Urtheil mehr da, es iſt Intuition, zuſammengeſezte Idee.

Jederzeit iſt das Prädikat abſtrakt.

1) Das Urtheil alſo beſteht in der Vergleichung der Ideen und Begriffe unter ſich oder mit einem äußern Gegenſtande.

2) Das Urtheil erfordert alſo die Darſtellung der Ideen, und zuweilen die Gegenwart eines Gegenſtandes.

Es iſt alſo eine zuſammengeſezte Operation aus 1) Gedächtniß, 2) Aufmerkſamkeit, und 3) Vergleichung.

Die Aufmerkſamkeit betrachtet jeden Gegenſtand insbeſondre; die Vergleichung hält ſolche gegeneinander.

Alſo iſt die Frage, ob der Verſtand aktiv oder paſſiv ſey, vielfach.

1) Kann

1) Kann der Verſtand (ich nehme hier dieſes Wort kollektive, von allen Kräften oder Fähigkeiten, die zur Abfaſſung eines Urtheils gehören.) Kann der Verſtand, ſage ich, die nöthigen Vorſtellungen herbeirufen? Dieſe Frage iſt ſchon, bei der Unterſuchung von dem Gedächtniſſe, mit Nein beantwortet worden.

2) Jeder Gegenſtand hat verſchiedene Seiten, die, in Vergleichung mit andern, verſchiedne Reſultate geben. Kann nun der Verſtand, wenn er ſeinen Gegenſtand vor ſich hat, ſolchen auf alle Seiten herumdrehen, wenn ich ſo reden darf, um diejenige Seite zu ſuchen und zu finden, die hierher gehört? oder muß er abwarten, bis ſolche in einem günſtigen Augenblik ſich ihm darſtelle? Dieß iſt noch nicht ausgemacht.

3) Sieht er allemal die Verhältniſſe zweer Gegenſtände, die vor ihm in der rechten Lage liegen; oder muß er warten, daß dieß Verhältniß etwas auffallendes habe, ſich gleichſam von ſelbſt zeige?

Wir müſſen hier wieder die Erfahrung zu Rathe ziehn.

36. Artikel. Aufmerkſame Betrachtung. Wiz.

Durch anhaltende Betrachtung kann man zuweilen Verhältniſſe der Dinge entdekken.

Man kann aber auch, ohne Nachdenken, mit dem größten Leichtſinne, Verhältniſſe, und oft ſehr entfernte Verhältniſſe der Dinge bemerken. So iſt alles, was man Wiz nennt, eine raſche Ueberſicht feiner, tiefliegender, entfernter Beziehungen zweer Gegenſtände. *) Der tiefdenkende Metaphyſikus oder Mathematikus werden nicht wizzig genannt. Dieſes iſt das Prädikat des artigen, muntern Kopfes, der ſich keine Mühe zum Denken gibt, aber glükliche Einfälle hat, die er, nach deren Namen, nicht ſucht, ſondern die ihm, ohne die geringſte Anſtrengung, einfallen.

Meh-

*) Noch richtiger, deucht mir, wäre folgende Erklärung des Wizzes: Die Fertigkeit, eine Aehnlichkeit zwiſchen einer reellen und einer fantaſtiſchen Vorſtellung; zwiſchen einem eigenthümlichen, und einem im figürlichen Verſtande genommenen Ausdruk. Jene bekannte Erklärung gibt kein Merkmal an, wodurch der Wiz von dem Scharfſinne unterſchieden werden könnte. Ich überlaſſe es dem Leſer, meine neue Erklärung zu prüfen.

Mehrentheils ſieht man neue Verhältniſſe der Dinge nur alsdann, wann ein neuer oder dritter Gegenſtand ſich unſern Sinnen oder dem Gedächtniſſe, in Beziehung auf jene, darſtellt. So brachte der Fall eines Apfels den Newton auf die Theorie der Bewegungen der Himmelskörper; ſo fand Archimedes das Mittel, die Krone des Tyrannen zu wiegen, als er im Bade das Waſſer an dem Rand des Gefäßes aufſteigen ſah. Er hatte vorher ſchon lange über die Auflöſung des Problems vergeblich nachgedacht.

Sehr oft geſchiehts, daß man auf einmal einen Gedanken ſieht, findet; wie ſoll ich das ſagen? oder daß er einem einfällt, aufſtößt. Es iſt keine deutliche Veranlaſſung dazu da; er überraſcht den Denker, wie ein Bliz im Winter. Und ſolche aufgeſtoßene Gedanken ſind oft eben ſo wahr und gründlich, als diejenigen, die man mit der äußerſten Mühe geſucht und betrachtet hat. *)

Je trouve au coin d'un bois le mot, qui m'avoit fui; ſagt Boileau. Und Clau-

*) Man ſehe, was IV. B. II. Th. VI. Kap. von den Eingebungen geſagt worden.

dius: So gehts mit unſern Erfindungen; wir finden ſie nicht, ſie finden uns.

Ich beſchäftigte mich vor einigen Jahren mit gewiſſen arithmetiſchen Uebungen, und unter andern mit der Auflöſung des Problems der Alligation. Ich hatte kein anders Rechenbuch in Händen, als den elenden Peſchek, der die Regel wol ſo ziemlich angibt, bei welchem man aber nach keiner Erklärung, nach keiner Demonſtration eines Sazzes anfragen darf. Mit ſolchem Rechnen habe ich niemals vorlieb nehmen können. Ich ſuchte alſo die Demonſtration meiner Aufgabe, ſann ganze drei Tage darauf, und — fand nichts. Endlich den dritten Tag am Abend, als ich, faſt muthlos, im Finſtern in meinem Kabinet umhergieng, und nur mit halben Gedanken daran dachte; ſiehe da ſtand auf einmal meine ganze Demonſtration in vollem Lichte vor mir, als wenn ſie durch Zauberkraft mir eingegeben worden wäre. Ich kann nicht ſagen: ich fand ſie; auch gieng die Entdekkung nicht ſtufenweiſe, nicht durch verſchiedne Prämiſſen nach einander. Nein, es war eine wahre Schöpfung; in einem Nu war die ganze Sache da, wo vordem nichts geweſen war.

Es iſt mir mehr als einmal ſo gegangen, und geht mir täglich noch ſo. Ich erinnere

mich

mich aus meinen Jünglingsjahren, daß mir ein Mann die Extraktion der Quadrat- und Cubikwurzel demonſtrirte, und die algebraiſche Formel dazu erklärte. Ich verſtand ihn gar nicht. Den folgenden Morgen wußte ich beides, ohne die geringſte fernere Erklärung.

Die mehreſten meiner Gedanken ſuche ich nicht; ich arbeite ſie nicht, durch anhaltendes Betrachten, heraus, ſo wie etwa der Bergmann das Metall aus der Mine gräbt; nein, ſie fallen mir ein, ſie überraſchen mich, öfters wenn ich, meinem Bewußtſeyn nach, am wenigſten auf dem Wege dazu bin. So, möchte ich ſagen, wie das Wild dem ſingenden Wandrer aus dem Dikkigt entgegen ſpringt; oder wie Plinius drei Eber fieng, als er, auf der Jagd, über ſeiner Schreibtafel ſaß.

Eben als ich dieſes niedergeſchrieben hatte, wiederfuhr mir folgendes:

Ich habe bisher immer die Vorherbildung (praeformatio) der organiſchen Körper für unumſtößlich erwieſen gehalten. Mein Grund war, daß man ſich keine Kraft denken kann, die ſolche in ihrem Keim bilden könnte. Nun legte ich, nach vorhergehenden Betrachtungen, einen Augenblik die Feder nieder, und nahm,

zur

zur Erholung, die Betrachtungen über das Univerſum von Dahlberg zur Hand. Ich las Seite 30 (Erfurt, bei Weber. 1777. 190 S.) folgendes.

„Aehnlichwerdung der Figur iſt der Zwek, „den die Körperchen durch Attraktion bezielen; „ſie ſtreben dahin, mit einander eine gemein„ſame Maſſe auszumachen.„

Es fällt mir die Anſchießung der verſchiedenen Salze, immer unter ihrer ſpezifiſchen Geſtalt, ein. Und plözlich denke ich an die Generation der thieriſchen Körper; und ich erſtaune, bei dem mir einfallenden Gedanken, daß es mit ihrer Bildung im Keime eine analogiſche Bewandniß haben könnte.

Ich habe ſchon vor langer Zeit Salze anſchießen ſehn. Schon lange habe ich die Figuren des Schnees und Reifes gekannt; und niemals war mir's eingefallen, daß dieſes mit der Bildung der organiſchen Körper etwas gemein haben könnte. Nur in dieſem Augenblik entſteht bei mir der Gedanke, wie ein Bliz. Ich ſehe, daß unbegreifliche Geſezze das Salz, das doch vollkommen für unſre Sinne und unſre Inſtrumente aufgelöſet war, in ſeinen vorigen Zuſtand vollkommen wieder erſezzen;

daß

daß dieſer zerſtörte und wieder reſtituirte Zuſtand eine Art von Organiſation iſt. Kann nun dieſe, dem Scheine nach, durch das Waſſer zerſtörte Organiſation reſtituirt werden; iſts denn unmöglich, daß analogiſche Geſezze, aus, dem zu bildenden Körper homogenen, Beſtandtheilen, eine Organiſation erzeugen? Schwer bleibt mirs zu denken; allein ich muß nunmehr die Ineinanderfügung vorhergebildeter organiſcher Körper für nicht ganz erwieſen, und neue Bildungen nicht für unmöglich halten. Und Schwierigkeiten ſind mir kein Grund zum läugnen. Aber — wie man, ehe man ſichs verſieht, die Sätze ſchwanken ſehn muß, die man für demonſtrirt hielt! Wir ſtolzen Menſchenkinder! —

Dieſer Gedanke von der Bildung der organiſchen Körper war nicht neu; ich hatte ihn aber immer keiner Aufmerkſamkeit werth gehalten, und hatte mich alſo nicht um die Gründe bekümmert, auf welchen er beruhen mochte. Alſo kann ich ſagen, daß er nun ganz von neuem bei mir entſtand.

Der Wiz iſt mehrentheils die Frucht einer guten Erziehung, und des Umganges mit der geſitteten und wizzigen Welt. Er iſt aber auch oft eine bloße Naturgabe, die ſich in der

erſten

erſten Jugend äußert, und der Erziehung zuvorkömmt.

Die Wizzigen ſind nicht immer verſtändig. Man kann Wiz haben, und an der geſunden Vernunft Mangel leiden.

37. Artikel. Einfluß der Leidenſchaften auf die Urtheile.

Unſre Urtheile hängen, zum bewundern, von unſern Trieben und Leidenſchaften ab. Ein zorniger Menſch hält die empfangene Beleidigung für unleidlich; und urtheilt bei kaltem Blute ganz anders. Der Furchtſame ſieht überall Gefahr und Tod. Die Liebe verblendet eben ſo ſehr. Die Handlungen, die Reden, die Schriften eines Freundes werden ganz anders beurtheilt, als die eines Gleichgültigen, eines Fremden, eines Nebenbuhlers, eines Feindes. Selbſtliebe verblendet noch mehr, als Freundſchaft.

Unmöglich kann man dieſen Irrthum auf Rechnung des Willens bringen. Der Menſch iſt ſo verſtokt nicht, daß er mit Vorſaz wider die Wahrheit urtheilen ſollte; oder es iſt ihm vielmehr unmöglich, derſelben mit Ueberzeugung zu widerſtehn. Wider ſie reden kann er wol;

wol; aber nicht wider ſie urtheilen, wann er ſie ſieht.

Sollte nun aber die Leidenſchaft nicht die Wahrheit ſelbſt vor unſern Augen verbergen, verſtellen, wegrükken, bemänteln; oder, wie man ſonſt will, uns entziehn; ſollte ſie blos in unſerm Willen einen Widerſtand bewirken, uns zur Verläugnung derſelben bewegen: wie wäre es möglich, daß dieſe Verſtellung, dieſer unnatürliche Widerſtand ſo allgemein wäre? Wie hätte ſich bisher noch keiner verrathen? Wie gienge es zu, daß die redlichſten Leute hierin eben ſo handelten, als die ungerechteſten? Und gewiß iſts doch, daß die Leidenſchaften allemal ungerechte Richter ſind, ſie mögen Strenge oder Gnade ausüben. In beiden gehn ſie zu weit.

Daß dieſe Irrungen nicht aus Muthwillen entſtehen, nicht einmal bewilliget werden können, iſt daraus unwiderſprechlich, daß uns die Leidenſchaft öfters zu unſerm Nachtheil betriegt. Wenn der Zorn eine Beleidigung vergrößert, dann kann man wohl glauben, daß der Zürnende in dieſen Betrug einwilliget. — Aber, wenn die Freundſchaft einen Biedermann verblendet, ſo daß er ſich in die Schlingen eines heuchleriſchen Schurken

wirft,

wirft, und auf wohlgemeinte Warnungen nicht achtet — wenn ein betrogener Ehemann ſich durch die verrätheriſchen Liebkoſungen eines untreuen Weibes, dem Augenſchein ohnerachtet, bethören läßt, das Spiel der Treuloſen und der Spott der Welt wird — geſchieht das mit Einwilligung? Wenn aber dieſe Leidenſchaften, ohne Einwilligung, und folglich ohne Verſchulden des Betrogenen, ſein Urtheil ſo ſehr berükken können; warum ſollten jene Leidenſchaften, Zorn, Haß, Neid, nicht eben ſo viel Kraft haben? Warum ſollte man den Menſchen, ſeinen Willen, ſein Urtheil in leztem Falle beſchuldigen, da man es in dem erſten nicht kann? Sollte man nicht ſagen, daß man nur ſucht, den Menſchen anzuſchwärzen, und jede Gelegenheit dazu ergreift? Aber auch dieß iſt unverſchuldeter Irrthum — übertriebener Begrif der Freiheit — man glaubt, der Menſch wolle alles thun, was er thut; und das iſt offenbar falſch.

38. Artikel. Einfluß der Vorurtheile und Syſteme auf die Urtheile.

Ich habe ſchon, bei Gelegenheit der Aufmerkſamkeit und Reflexion, von der Schwierigkeit, Vorurtheile abzulegen, d. h. wider angenom-

angenommene Sätze, nach der Wahrheit, zu urtheilen, geredt; ich habe die Auflöſung dieſer Aufgabe geſucht. Ich weiß nicht, ob ich ſie gefunden habe. Eigentlich gehörte dieſe Unterſuchung hierher.

Niemandem aber iſt die Erkenntniß einer neuen Wahrheit ſchwerer, als dem Syſtematiker. Philoſoph, oder Theolog, oder was er ſonſt ſeyn mag; wann er ſein Syſtem gebaut, oder ganz fertig angenommen hat, ſiecht er an dieſer Krankheit. Noch einmal, unmöglich iſt es Eigenſinn, Widerſpenſtigkeit; es iſt Blindheit, Unvermögen, die Wahrheit zu erkennen. Ich möchte wol den Eigenſinn ſelbſt auffordern, eine Wahrheit im Ernſt zu verwerfen, wenn ſie ſeine Augen hinlänglich beleuchtet. Eine wahre Unmöglichkeit!

Dieß wären zuverläßige, unläugbare Erfahrungen. Wir wollen nun ſehn, was ſie zur Erläuterung unſrer vorhabenden Frage beitragen.

39. Artikel. Einfluß des Willens auf Denken und Urtheil.

Zuförderſt muß ich eingeſtehn, daß, wenn wir blos das Gefühl deſſen, was in uns vorgeht,

geht, befragen, es uns, in den mehreſten Fällen, ſo vorkömmt, als wenn wir dächten, wann wir denken wollen, und daß alſo unſer Verſtand, oder unſre Urtheilskraft eine wahre thätige Kraft wäre. Allein, es kann ein Betrug darunter ſtekken.

1) Wir haben eine allgemeine Neigung zum Denken; dieſe allgemeine Neigung iſt ein beſtändiger Wille, der, weil er beſtändig gegenwärtig iſt, nothwendig mit jedem Akt des Denkens zuſammentreffen muß. Daher es kein Wunder iſt, daß wirs allemal wollen, wann wir denken.

Allein, ſo wahr dieß iſt, eben ſo wahr iſts auch, daß wir beiweitem nicht allemal denken, wann wir wollen. Dieß weiß Niemand beſſer, als der denkende Schriftſteller. Einmal iſt es ihm, als wenn die Gedanken zuſtrömten; die Hand kann, mit ihrer ganzen Schnelligkeit, dem raſchen Zufluß nicht folgen. Ein andermal gehn Tage und Wochen hin, da er nichts denken, nichts finden, keine Zeile ſchreiben kann. Ja wenn wir unſre Verſtandeskräfte in unſrer Gewalt hätten! Aber es geht ſo nicht. Bald iſts der Körper, bald die Sorge, bald die Zerſtreuung, bald eine Leidenſchaft. Umſonſt ſucht man ſich zu ſammeln; man kann nichts zuwege bringen.

2) Geſezt

2) Geſezt auch, daß jeder Akt des Denkens von einem wirklichen Akt des Willens begleitet würde; wer unterſtünde ſichs, ſogleich daraus zu folgern, daß der Akt des Willens den Akt des Denkens erzeugt hat? Könnte nicht vielleicht dieſer jenen hervorgebracht haben? Die Gelegenheit reizt, eine wohlbeſezte Tafel macht Luſt; und die Gelegenheit zu denken erwekt die Beiſtimmung des Willens, beſtimmt die allgemeine Neigung, erzeugt die Einwilligung. Dieſe Wirkungen ſind ſo ſchnell, daß man ſich keinen merklichen Zeitraum zwiſchen dem Anfange beider Akten denken kann; daher kanns leicht geſchehn, daß der Menſch, der gewohnt iſt, ſeine Handlungen, die Bewegungen ſeines Körpers, mit Recht, ſeinem Willen zuzuſchreiben, und der übrigens wenig beobachtet, von dieſen auf jene ſchließt, und ſein Denken, ſein Urtheil, eben ſo wie die Bewegungen ſeines Armes, ſeinem Willen zuſchreibt.

Wie oft halten wir eine bloße Einwilligung (conſenſus) für den Willen; und doch iſt zwiſchen beiden ein großer Unterſchied! Mir deucht, daß erſtere blos paſſiv, indes daß dieſer eine thätige Kraft iſt.

40. Artikel. Schlüſſe aus dieſen Beobachtungen.

Wir haben alſo ein dreifaches Phänomen.

1) Wir denken und wollen denken.

2) Wir denken, ohne es vorher gewollt zu haben; ſo daß uns der Gedanke überraſcht.

3) Unſer Wille iſt oft ganz vergeblich; wir wollen denken, und wir können doch keinen Gedanken hervorbringen.

Alſo iſt

1) Zuweilen unſer Wille kraftlos.

2) Er erzeugt ſehr oft das Denken nicht, weil dieſes von ſelbſt geſchieht, und ohne unſern Willen fortgeht.

3) Zuweilen gehn Gedanken und Willen zuſammen —

Allein

Allein ſelbſt in dieſem lezten Falle iſts gar nicht ausgemacht, gar nicht klar, daß der Wille die Urſach des Denkens ſey.

Weil, wie ſchon geſagt,

Die Einwilligung für den Willen gehalten werden kann, und

Der Wille ganz natürlich da ſeyn kann, wann ich denke, weil der Wille zu denken immer da iſt.

Daraus ſchließe ich vermuthlich,

daß das Denken, Urtheilen, nicht von meinem Willen abhängt, ſondern ein Reſultat von dem Reize der Gegenſtände iſt.

Das erkläre ich mir folgendermaßen:

Die Gegenſtände zeigen ſich uns zuweilen in einer ſo glüklichen Lage, daß uns ihre Eigenſchaften und Verhältniſſe in die Augen fallen, ſo daß wir ſie deutlich ſehen — alsdann erfolgt das Urtheil von ſelbſt, ohne unſer Zuthun.

Wenn wir heute ſehen, was wir geſtern nicht ſahen; wenn ſich plözlich Dinge darſtellen, die wir bisher, mit vieler Müh, vergebens geſucht haben; ſo geſchiehts, weil die Gegenſtände eine andre vortheilhaftere Lage in unſrer Einbildung genommen haben. Dieſe Lage iſt keine Wirkung unſers Willens, ſondern des mechaniſchen Spiels oder Kreislaufs unſrer Vorſtellungen, welcher ſelbſt im Schlafe geſchiehet, wovon die Träume einen unleugbaren Beweis abgeben.

Zuweilen finden wir, wann wir ſuchen — aber nicht immer; alſo daß wir zweifeln können, ob das Finden eine Wirkung des Suchens war. Vielleicht iſts weiter nichts, als ein bloßes Glük; weil wir finden, ohne zu ſuchen.

Wir könnten freilich eine Mittelhypotheſe zwiſchen der Willkühr und dem Mechanismus annehmen, welche von beiden zuſammengeſezt wäre. Vielleicht wäre die Mittelhypotheſe die Wahrheit. Allein warum zwei Kräfte, wenn die eine zureicht? Das harmonirt mit dem ſimpeln Gange der Natur nicht.

Die Hypotheſe der reinen Willkühr hält die Probe nicht aus; ſie läßt allzuviele Phänomene unaufgelöſet.

Ganz

Ganz natürlich alſo neige ich mich auf die Seite des reinen Mechanismus, welcher alle Phänomene auflöſt.

Aber, wie geſagt, ich halte ihn nicht für unumſtößlich demonſtrirt.

41. Artikel. Fernere Beobachtungen.

Daß der Verſtand, und mithin der verſtändige Wille, über die Kräfte der Seele nicht herrſcht, ſieht man aus folgenden Beobachtungen noch deulicher.

Die Sorgen ſind gewiß keine Wirkung jener edlen Kräfte der Seele. Sie quälen den Menſchen, er ſucht ſie zu verſcheuchen, er flieht vor ihnen. Käme es auf ſeinen Willen an, ſo würden alle Sorgen von ihm weit entfernt bleiben. Allein, alle ſeine Müh iſt umſonſt, der nagende Kummer verfolgt ihn, und läßt ſich durch nichts verſcheuchen.

— — Timor & minae
Scandunt eodem, quo dominus; neque
Decedit aerata triremi &
Poſt equitem ſedet atra cura.

Non enim gazae, neque conſularis
Summovet lictor miſeros tumultus
Mentis, & curas laqueata circum
Tecta volantes.

Der Wille, weder der vernünftige, noch der Entſchluß des Gefühls, thut es nicht — auch kann er es nicht einmal bewilligen, weil die Sorge eine Plage iſt: und zwar eine überflüßige, unnüzze Plage — denn —

„Was helfen uns die ſchweren Sorgen?„

Die Vernunft kann ſie nicht billigen, weil ſie gar zu nichts nüzzen. Was erzeugt denn die Sorgen? Die Dinge außer uns. Wer erhält ſie wider unſern Willen? die Kraft der Eindrükke von außenher — Dieſe halten den verhaßten Gedanken vor unſern Augen feſt — dieſe feſſeln darauf unſre Aufmerkſamkeit. Sind wir alſo nicht die Sklaven der Gegenſtände?

Und unſer Wiſſen, hängt das von unſerm Willen ab? Ich will nicht ſagen, daß wir auf die Gegenwart der Gegenſtände, und bis ſie ſich in die rechte Lage darſtellen, warten müſſen; auch das will ich nicht wiederholen, daß wir aufgelegt ſind, wann wir wollen — Nein; aber bei dem ſtärkſten Muthe, im vollen Gange der Kräfte, bei der vortheilhafteſten Lage der Gegenſtände, lernen wir ſehr wenig, wenn wir nicht ſchon eine Menge Vorerkenntniſſe haben. Es iſt mit den Wiſſenſchaften, wie mit

dem

dem Reichthum. Dem Reichen iſts ein leichtes, noch reicher zu werden; dem Armen aber wird ſelbſt die Nothdurft herzlich ſauer. Umſonſt lieſet und ſieht der Unwiſſende; er ſieht nichts, indeß daß der Kunſtverſtändige mit einem Blik vieles entdekt. Dieſer hat viel gelernt — Jener — nichts. Wer da hat, dem wird gegeben — Beobachtung und Anſtrengung ſind anfänglich faſt fruchtlos; in der Folge aber bringen ſie Nuzzen.

Auch ſelbſt der ächte Gelehrte lieſet und beobachtet alsdann erſt mit wahrem Nuzzen, wenn er nach gewiſſen beſtimmten Abſichten arbeitet. Wer lieſet, um nur überhaupt ſeinen Verſtand zu bilden, der wird manches vortrefliche Werk ohne Nuzzen leſen — wenn er aber etwas beſtimmtes darin ſucht; wenn er das Buch durchlieſet, um dieſe oder jene Materie darin zu unterſuchen, dieſe oder jene Frage aufzulöſen; ſo zieht er allen Nuzzen aus der Schrift, die man daraus ziehen kann. Unſre Vorerkenntniſſe, unſre Abſichten bei der Leſung und Beobachtung, müſſen erſt unſre Augen öfnen, unſer Augenmerk beſtimmen; ſonſt überſehn wir das Wichtigſte.

Alſo immer Hülfe, Reizung, Beſtimmung von außenher; wir ſind und thun nichts, als

was die Dinge uns ſeyn und thun heiſſen: wir ſind das Spiel der Dinge.

Dieß iſt ſo wahr, daß es ſelbſt Mancher unverſehens eingeſteht, der es mit Gewalt läugnen will. Davon habe ich neuerlich ein auffallendes Beiſpiel gefunden; hier iſt es.

Ein berühmter Gelehrter tadelt in einem Buche einen Saz, worin der Verfaſſer behauptet, daß der Menſch, wenn er ſündiget, durch alle Umſtände ſo beſtimmt wird, daß er nicht anders handeln konnte. Hier iſt die Stelle.

„Man ſieht leicht, daß der Verfaſſer die „Nothwendigkeit zu weit treibt, und dem „Menſchen alle Selbſtthätigkeit, alle eigne Be„arbeitung der Empfindungen und Begriffe, „alle Aufmerkſamkeit auf die ihm zuſtrömende „Gedanken, und Abwägung der Gründe und „Gegengründe, wovon doch am Ende ſeine „Moralität abhängen muß, damit raubt.„ (Nein, davon hängt ſeine Moralität nicht ab; ſondern von ſeinem Urtheile, von ſeinem Gefühle, von ſeiner Billigung des Guten und Misbilligung des Böſen. Denn, wenn ſein Thun von ſeinem Willen nicht abhängt, ſo kann ſeine Moralität nicht im Thun, das gezwungen iſt, ſondern in ſeinem Urtheile beſtehn. Es war

alſo

alſo ſchon eine petitio principii.) „Es „„bleibt freilich immer ſchwierig, Operationen „zu zergliedern, die in dem Innern der Seele „vorgehn; und dieß muß ſowol den zuverſicht„lichen Dogmatiker, als auch den kühnen Skep„tiker vorſichtig machen. Es iſt wahr, die „Seele folgt allemal ihrem gegenwärtigen „Ideenzuſtande, und vermag es auch „nicht anders. Aber daß dieſe Ideenlage „ſo mangelhaft iſt, daß nicht mehrere Gründe „zum Gegengewicht gegen ſinnliche Reize da „ſind, und ſich der Seele darbieten, das hängt „von uns, von unſrer Unachtſamkeit ab, mit „der wir unſre Bildung verſäumen, und die „Mühe des Nachdenkens in den vorigen Zei„ten, wo wir auf dieſe Gegenſtände geleitet „wurden, verabſäumten. Hätten wir damals „die Gründe, z. B. gegen den Diebſtahl, wohl „gefaßt, und es nicht, (wo noch keine Gele„genheit zum Stehlen da war,) aus Bequem„lichkeit unterlaſſen; ſo würden ſie uns iezt, „(wo Veranlaſſung dazu da iſt,) wieder bei„fallen, oder unſre Seele könnte ſie, indem „ſie nur den Diebſtahl lebhaft dächte, zur „Hülfe herbeirufen. So aber, da dieß durch „unſre Schuld unterblieben, können wir frei„lich nicht anders, als nach den gegenwärti„gen unvollkommenen Einſichten handeln.„

Eins

Eins iſt hierin beſonders merkwürdig; der Verfaſſer geſteht, daß die Seele allemal ihrem Ideenzuſtande folgen muß. Sollte man nicht ſagen, daß die Wahrheit, oder das Gefühl ihm dieſes Geſtändniß unverſehens abgedrungen hat? Denn damit hat er dem Gegner Waffen in die Hand gegeben, die deſſen Sieg unfehlbar machen. Mit aller ſeiner nachherigen Bemühung thut er weiter nichts, als daß er ſeine Niederlage um einige Augenblikke verzögert.

Denn die Seele muß allemal ihrem Ideenzuſtande folgen. Doch auch in dem vorhergehenden? und in dem dritten — tauſendſten — und immer zurük, bis zu ihrer erſten Entwikkelung? Man bedenke, allemal! Und mit Recht — denn, wo nicht Allemal, warum denn Einmal, Dießmal? Wo iſt denn nun der Augenblik, wo die Seele dieſen Ideenzuſtand vorbereiten, beſtimmen, verbeſſern konnte? Handelte ſie nicht immer nothwendig nach ihrem Ideenzuſtande? und da ſie dießmal unvermeidlich ſtahl, ſo bereitete ſie vorher unvermeidlich den Ideenzuſtand, der ſie zum Diebſtahl nöthigte.

42. Art.

42. Artikel. Ein Einwurf, und deſſen Auflöſung.

„Nach dieſer Hypotheſe würde Alles in „der Seele mechaniſch ſeyn, alles von dem „Körper abhängen, und wir kommen gerade „zu dem verhaßten Materialismus.„

1) Warum iſt der Materialismus verhaßt? Was ſchadet er? „Er zernichtet die „Hofnung der Unſterblichkeit.„ Nicht doch. Kommt es denn nicht in jedem Syſtem auf den Willen des Schöpfers an, der die Seele tödten kann, oder ſie in Ewigkeit erhalten? Wenn er ſie nicht erhalten will, was hilft ihre Geiſtigkeit? Und wenn er ſie erhalten will, was kann die Materialität hindern? Beide Syſteme ſind für unſre Hofnungen und die Religion einerlei.

2) Obgleich dieſe Hypotheſe, die ich zu erweiſen geſucht habe, freilich ſehr mechaniſch iſt, und die Seele von dem Körper ſehr abhängig macht; ſo bin ich doch keinesweges dem Materialismus zugethan; ſondern ich bin ganz für die Geiſtigkeit der Seele. Davon wird man, in dem Verfolge dieſer Schrift, einen unläugbaren Beweis finden. Einſicht, Verſtand, Urtheil, Willen hängen zwar von dem

dem Körper und deſſen Mechanismus ab; ſind aber nicht Körper, nicht Mechanismus.

Und dann, muß nicht ein jeder erkennen, daß die Seele von dem Körper abhängig iſt? Lehrt das nicht die Erfahrung, unſer Gefühl? Was hab' ich alſo im Ganzen mehr geſagt, als was jedermann eingeſtehen muß, und ſelbſt ſagt?

III. Kapitel.

Ob der Verſtand unſer Betragen beſtimmen kann?

Dieſe Frage iſt eigentlich die Hauptſache in dieſer Abhandlung; jene erſte Unterſuchung aber mußte uns den Weg zu dieſer Betrachtung bahnen, deswegen durfte ſie nicht verbleiben.

Auch dieſe Frage hat mehrere Theile, nemlich —

1) Kann der Verſtand immer ſehen, was er ſehen mußte, wenn er unſer Betragen bewirken und richten will?

2) Wenn

2) Wenn er ſieht — beſtimmt er unſern Willen?

3) Iſt der Wille, wenn er auf dem Verſtande beruht, wirkſam?

Dieſe drei Fragen ſind alle drei von großer Wichtigkeit.

1. Artikel. Erſte Frage.

„Kann der Verſtand immer ſehen, „was er ſehen muß, wenn er unſer Betra„gen bewirken und richten ſoll?„

Ich meine hier nicht die Frage: Ob der Menſch allwiſſend, ob er unfehlbar in ſeinen Blikken und Urtheilen ſeyn kann; ſondern:

Ob der Menſch immer zur rechten Zeit das ſehen und urtheilen kann, was in ſeiner Sphäre iſt, was er ein andermal ſehen wird, und geſehen hat?

Daß es nicht geſchieht, entſcheidet die Erfahrung; daß es nicht geſchehen könne, glaube ich im erſten Theile, wenigſtens wahrſcheinlich, erwieſen zu haben.

Denn

Denn ich habe gezeigt, daß es vermuthlich von ihm nicht abhängt,

1) Zu ſehen; ſondern daß er auf den Eindruk der Gegenſtände warten muß — welcher Eindruk ſich alsdann, nicht nach dem Willen des Sehers, ſondern nach der Lage und Beſchaffenheit des Gegenſtandes, und nach der jedesmaligen Stimmung der Leibes- und Seelenkräfte des Sehenden, richtet.

2) Sich zu erinnern; denn der Menſch muß warten, bis die Verbindung der Jdeen, oder ein gewiſſes unbeſtimmbares, unwillkührliches Spiel der Jdeen, ſolche vor ſeine Vorſtellungskraft hervorbringe.

3) Aufzumerken; weil er es alsdann nur vermag, wann der Gegenſtand die Aufmerkſamkeit reizt und feſſelt; welches gar nicht auf ſeinen Willen ankommt. Und

4) Zu urtheilen, oder zu denken; weil er nur die Eigenſchaften und Verhältniſſe der Dinge wahrnehmen kann, wie ſie ihm der Gegenſtand zeigt, deſſen Lage nicht in ſeiner Macht ſteht.

Wenn

Wenn das alles ſeine Richtigkeit hat, ſo iſt ja wol die Frage entſchieden; dann kann der Menſch nichts anders ſehen, als was er wirklich ſieht; obgleich ein Andrer weit mehr entdekt, und ſich daher einbildet, daß Jener auch anders ſehen könnte.

Auf dieſe Art alſo kann der Verſtand nicht jeden praktiſchen Irrthum vermeiden; ſelbſt manchen nicht, der leicht zu vermeiden ſchien, weil er gemeiniglich ſich deutlich genug zeigt. Denn wie kann er ſeine Erkenntniß und ſeine Urtheile beſtimmen, wenn er keine Herrſchaft weder über ſein Sehen, ſein Erinnern, ſein Aufmerken, noch über ſein Urtheilen hat? *)

2. Artikel.

*) „Wenn der Menſch ſich unglüklich gemacht durch „ein Vergehen, ſich hart vorwirft, daß er die „Sache nicht beſſer überlegt hat, und zu ſich ſelbſt „ſagt: Das hätteſt du alles durch mäßiges „Nachdenken, durch unpartheiiſche Prüfung, „durch ſo leicht mögliche lebhafte Zurükerin„nerung an ehemals ſo gut erkannte Lehren „entdekken und erkennen können. Dir kam „noch der Rath und die Warnung eines Freun„des zu Hülfe. Warum gabſt du ſeiner „Stimme nicht Gehör? Laßt uns es nun ſehn, „wie weit der ſo angeklagte und ſich anklagende

2. Artikel. Zweite Frage.

„Wenn der Verſtand ſieht und ur„theilt, beſtimmen ſeine Einſichten und Urtheile den Willen?

Hier

„Mann das, was er nun gern gethan haben wollte, „in ſeinen Umſtänden wirklich hätte thun können. „Er ſollte den warnenden Freund gehört, auf deſ„ſen Gutachten ſorgfältig gemerkt, an ſeine ſonſt „ihm bekannten Grundſäzze und Vorſchriften ſich „erinnert, und dieſe nun in der Zeit des Bedürf„niſſes befolgt haben. Unter welcher Bedingung „konnte das alles geſchehen? Unmöglich unter „einer andern, als daß die Idee von der Noth„wendigkeit der Aufmerkſamkeit auf alles hierbei „zu erwägende nicht allein bei ihm aufſtiege, ſon„dern auch hell genug würde, um ſeine Thätigkeit „zu beſtimmen. Entſteht eine ſolche Idee nicht, „oder bekommt ſie nicht die erforderliche Stärke; „ſo kann unmöglich eine dazu ſtimmende Thätig„keit darauf erfolgen, weil der Menſch ſeine Thä„tigkeit nach ſeinen Ideen nur beſtimmen kann. „Nun ſagt man, er hätte dann eine ſolche Idee „hervorbringen und zur hinlänglichen Klarheit er„heben ſollen. Hierauf iſt aber zu antworten: daß „der Menſch mit ſeinem Willen ſchlechterdings „keine Idee ſchaffen kann; und daß er blos ver„mittelſt ſeiner äußeren und inneren Organen „Ideen erhält. Macht man hier den Einwurf, „daß ein Menſch, der ſich hinſezt, um einen Auf-

Hier muß man zweierlei wohl bemerken.

1) Daß die Erkenntniß nur alsdann erſt den Willen beſtimmt, wann der Gegenſtand derſelben

„ſaz zu machen, oder über eine Sache nachzuden„ken, ja offenbar im Geſchäfte des Nachdenkens „willkührlich Ideen und Gedanken mit ſeinem „Willen hervorbrächte; ſo bewieſe man dadurch, „daß man ein ſolches Geſchäfte der Seele nicht gehö„rig unterſucht hätte. Wenn ich mirs vornehme, „über eine Sache nachzudenken, oder Ideen man„cherlei Art darüber zu erwerben; ſo bringe ich „nicht Eine derſelben mit meinem Willen hervor. „Die Sache würde auch, wenn man das wollte, „beweiſen, daß ich dann etwas widerſprechendes „verlangte. Es iſt ausgemacht, daß ich nicht kann „etwas hervorbringen oder ſchaffen wollen, davon „ich nicht vorher eine Idee habe, um ſo dahin „ſtreben zu können. Soll ich ein Haus bauen „wollen; ſo muß ich nothwendig die Idee von ei„nem Hauſe und vom Bauen vorher haben. Soll „ich nun eine Idee hervorbringen wollen; ſo müßte „ich eine Idee von der hervorzubringenden Idee „haben; das heißt alſo, ich wollte etwas hervor„bringen, das ich ſchon hätte, welches offenbar „einen Widerſpruch in ſich hält. Wenn man in„deſſen unbeſtimmter Weiſe ſagt: Ich will nun „eine Menge von Ideen und Gedanken hervor„bringen; wie man das zu thun ſcheint, indem „man ſich hinſezt, um über eine Sache nachzu„denken,

derſelben irgend einen ſchon vorhandenen Trieb betrift. Findet ſolches nicht ſtatt, ſo bleibt die

„denken, das heißt, eine Menge Ideen darüber „zu ſammeln und zu vergleichen, oder darüber „etwas zu ſchreiben: ſo heißt das eigentlich: ich „habe eine Idee von einer Gattung von Gedanken, „und ich weiß es, daß, wenn ich bei einem oder „mehreren Gedanken, davon ich eine Vorſtellung „habe, verweile, dann ſich meinem Verſtande von „ſelbſt mehrere Gedanken, die dahin gehören, vor„ſtellen werden; oder ich habe eine Idee von einem „Buche, darin ich die verlangten Gedanken finden „werde; oder von einem Theil der Natur, die „mir, indem ich ſie beobachte, die verlangten Ideen „darbieten wird. Jeder, der auf das ſieht, was, „wenn man ſtudirt, und Ideen und Gedanken „ſucht, man dann ſelbſt thut, oder Andre thun „ſieht, findet es, daß das der Zuſtand iſt, worin „man beim Streben, zu gewiſſen Ideen zu gelan„gen, ſich findet. Einer hat in allen dieſen Fällen „eine Leitungsidee, die ihn ganz beſchäftigt, um „ihn nach dem Plaz hinzuführen, wo er nur hin„ſehn darf, um zu gewiſſen Ideen zu gelangen. „In keinem dieſer Fälle hat man eine Vorſtellung „von den beſtimmten Ideen, die man hervorbrin„gen will; ſondern man hat nur eine Idee von „einer gewiſſen Ideengattung, von der man weiß, „daß, wenn man dieſe anſchaut, oder in der Na„tur, oder in einem Buche, oder bei einem Manne „aufſucht, dann ein Reichthum von Ideen, die „darunter

die Erkenntniß ohne alle Wirkung auf unſer Thun und Laſſen.

Z. B. Umſonſt ſehe ich Dinge, die keines von meinen Bedürfniſſen, keinen von meinen Trieben angeben. Die Sterne am Himmel, wenn ich kein Liebhaber der Aſtronomie bin,

„darunter ſeyn müſſen, hervorſpringen wird. Ich „werfe alſo das Nez meiner Kenntnißkraft nach „einer Gegend, die ideenreich iſt, aus, und thue „irgend einen Fang, der mehr oder minder glüklich „iſt, nach dem Maaße, als ſich da viel oder wenig „findet. Freilich hätte unſer Menſch anders han„deln können, wenn vorhin für die Unterhaltung „lebendiger nüzlicher Leitungsideen, und für eine „dazu ſtimmende Gemüthsſtimmung, mehr geſorgt „wäre. Allein bei dem Mangel einer ſolchen See„lenbildung mußte es nothwendig ſo gehen, als es „gieng. Ein Andrer, der entweder mehr Trieb „oder Vermögen zum Nachdenken hat, mehr glük„lich in den Erziehungsjahren dazu gewöhnt iſt, „und dem allgemeine Glükſeligkeitsvorſchriften „immer mehr lebendig gegenwärtig ſind, würde. „wenn er in des unglüklichen Mannes übriger „Lage geweſen wäre, beſſer ſeine wahre Glükſelig„keit erreicht haben. Er hätte ja auch in den Um„ſtänden offenbar mehr Eigenmacht gehabt, und „konnte in einem weiteren Umfang ſeine Glüks„vortheile mit ſichererm Erfolg ſuchen. (Ehlers. Von der Freiheit. S. 96. ff.)

beſtimmen meinen Willen auf keine Art. Hab' ich aber einigen Geſchmak für Aſtronomie, ſo wird es ſchon anders ſeyn. Und ſo iſt es in allen Stükken.

Könnte man nicht ſagen, daß die Erkenntniß nicht den Willen beſtimmt; ſondern daß der Wille ſchon da iſt —? Der Trieb iſt ja da; und der Trieb iſt ein allgemeiner immerdauernder Wille — wenn ich dieſes Wort, in ſeinem ganzen Umfange von den obern und untern thätigen Kräften, nehme. Die Erkenntniß thut hier weiter nichts, als daß ſie dem Willen ſeinen Gegenſtand zeigt. Ein Gleichniß wird dieſes deutlicher machen.

Ein Reiſender iſt auf einem ihm unbekannten Wege; er will nach Potsdam gehn. Er ſtößt auf zwei Wege, wovon der eine rechts, und der andre links geht. Ein Mann, der des Weges kommt, begegnet ihm; mein Wandrer frägt nach dem rechten Wege, und nimmt ihn. Hat nun die Nachricht von dem rechten Wege ſeinen Willen darauf beſtimmt? Keinesweges — denn ſein Wille war gleich zu Anfange der Reiſe, den rechten Weg nach Potsdam zu gehn. Es iſt alſo kein neuer Wille bei ihm entſtanden.

„Aber

„Aber ohne die Nachricht — welcher Weg der „rechte iſt — hätte er einen unrechten nehmen „können; alſo hat ihn die Nachricht doch zwi„ſchen den beiden Wegen auf den zur Rechten „beſtimmt.„

Das iſt wahr — hat ſeinen Willen beſtimmt, aber gar keinen Willen erzeugt. Das iſt offenbar.

Der Verſtand iſt eine Leuchte, die den Willen, zu gehen, und wo man hingehen ſoll, keinesweges erzeugen kann; die uns aber den Weg zeiget, den wir vorher ſchon, ehe wir ihn ſahen, gehn wollten.

„Aber der Gegenſtand macht doch zuwei„len den Willen, den wir nicht hatten, rege?„

Nicht doch — der Wille, der Trieb, die Neigung war ſchon da. — Aufs höchſte hat die Gegenwart den vorhandenen, aber unbeſtimmten Willen auf dieſen Gegenſtand beſtimmt. Und dann kann man ſich den Verſtand dabei eben ſo paſſiv, als die Leuchte, die uns den rechten Weg zeigt, vorſtellen.

3. Artikel. Willen und Einwilligung.

2) Muß man den Willen wohl von der Einwilligung unterſcheiden. Der Wille iſt

aktiv, er bewirkt die That; die Einwilligung läßt ſie geſchehen, heißt ſie gut; thut ſie aber nicht; ſondern die That würde auch ohne ſie geſchehen, und iſt mehrentheils ſchon halb vollendet, wenn die Einwilligung dazu kömmt.

Dieſen Unterſchied wiſſen wir wohl zu machen, wenn es auf den Einfluß ankommt, den wir auf andre haben. Der Vorgeſezte ſagt nicht: Ich will; wenn er etwas erlaubt, oder eine ſchon geſchehene That, die er jezt noch erfährt, billiget. Er ſagt: Ich gebe es zu; es mag ſeyn; es iſt gut; oder auch: Ich will wol. Mit dem Wol gibt er aber zu verſtehn, daß es nicht ſein eigner Trieb war, ſondern daß er Andern nachgibt, daß er nur zuläßt. Bei eigenem Triebe ſpricht er: Ich will — Es ſoll geſchehen.

Wir beobachten aber dieſen weſentlichen Unterſchied nicht, wenn es von unſerm eignen Thun und Laſſen die Rede iſt. Jedesmal wenn wir in daſſelbe willigen, ſo denken wir, daß wir gewollt haben. Daher denn die Täuſchung, als wenn wir immer thäten, was wir wollen. Und weil die Billigung oder Einwilligung in der That von unſerm Urtheil abhängt, oder vielmehr unſer Urtheil ſelbſt iſt; ſo ſcheint es, als wenn unſer Thun und Laſſen eine Wir-

kung

tung unſrer Einſicht wäre, und wir glauben, unſer Verſtand ſey aktiv.

Dieſe Einwilligung oder Billigung iſt ſo wenig der Wille, daß beide öfters einander gerade entgegengeſezt ſind. Wem fällt hier der Ausſpruch Pauli nicht ein, da er ſelbſt von ſich ſagt:

„Ich weiß nicht was ich thue; denn ich „thue nicht was ich will, ſondern was ich „haſſe, das thue ich. So ich aber das „thue, was ich nicht will; ſo willige ich, „daß das Geſez gut ſey. So thue ich nun „das Böſe nicht; ſondern die Sünde (die „Triebe), die in mir wohnet, thut es. „Denn ich weiß, daß in mir, das iſt in „meinem Fleiſche, (in meinen Trieben und „Leidenſchaften) nichts Gutes wohnt. Den „Willen hab' ich wol; das Vollbringen „aber des Guten habe ich nicht. Denn „das Gute, das ich will, thue ich nicht; „ſondern das Böſe, das ich nicht will, thue „ich. So ich aber thue, was ich nicht „will, ſo thue Ich daſſelbe nicht; ſondern „die Sünde, die in mir iſt, thut es; ſo „finde ich, der ich das Gute thun will, ein „Geſez in mir, nach welchem das Böſe mir „anhanget. Denn ich habe Luſt an Gottes

„Geſez, nach dem inwendigen Menſchen, „(d. h. nach meiner Vernunft.) Ich em„pfinde aber einen andern Trieb in meinen „Gliedern, der dem Geſez in meinem Ge„müthe (meiner Einſicht und Billigung) „widerſtrebt, und mich zum Knechte der „Sünde macht, welche in meinen Gliedern „herrſcht. (nemlich die Leidenſchaften, die „körperlichen Triebe.) Ich elender Menſch! „wer wird mich von dieſer Knechtſchaft des „ſterblichen Körpers erlöſen? Ich danke „Gott, daß ich, durch Jeſum Chriſtum, „unſern Herrn, wenigſtens dem Wunſche „nach, dem göttlichen Geſezze treu bin; „allein, den körperlichen Trieben nach, bin „ich unter der Gewalt der Leidenſchaften.„ Röm. 7. v. 15 — 25.

Die Stelle iſt ſo merkwürdig, daß ich, ob ſie gleich bekannt iſt, mich nicht entbrechen konnte, ſie ganz hier niederzuſchreiben. Paulus macht hier ſo offenbar einen Unterſchied zwiſchen Willen überhaupt genommen, und Einwilligung und Billigung, die man als einen Theil des Willens betrachtet, und welche auch zuweilen den Willen begleitet — daß man den Unterſchied nicht verkennen kann.

Noch iſt die Stelle, wo Ovid die gegen ihren Vater treuloſe Medea redend einführt, ſo nachdrüklich und ſo ſchön, daß ſie hier einen Plaz verdient. Der Liebhaber der Dichtkunſt, wird es mir nicht verargen, daß ich ſie hierher ſezze:

Dumque adeunt regem, Phryxeaque vellera poſcunt,
Voxque datur Minyis magnorum horrenda laborum;
Concipit interea validos Aeetias ignes.
Et luctata diu, poſtquam ratione furorem
Vincere non poterat: Fruſtra, Medea, repugnas;
Neſcio quis Deus obſtat, ait: mirumque quid hoc eſt,
Aut aliquid certe ſimile huic, quod amare vocatur.
Nam cur juſſa patris nimium mihi dura videntur?
Sunt quoque dura nimis. Cur, quem modo denique vidi,
Ne pereat, timeo? quae tanti cauſa timoris?
Excute virgineo conceptas pectore flammas,
Si potes, infelix! *Si poſſem ſanior eſſem!*
Sed trahit invitam nova vis: aliudque Cupido.
Mens aliud ſuadet. Video meliora proboque,
Deteriora ſequor.

Ovidii Met. Lib. VII. vers 7. — 21.

„Als die Theſſalier vor den König Aeeta „kamen, das goldene Fließ foderten, und ih„nen die ſchreklichen Gefahren eröfnet wurden, „die bei der Eroberung deſſelben zu beſtehn wa-

ren;

„ren; empfand die Tochter des Aeetas eine „heftige Liebe für Jaſon. Sie kämpfte lange; „da aber die Vernunft über die Liebe nicht ſie„gen konnte: Umſonſt kämpfeſt du, Medea, „ſprach ſie; es iſt hierin etwas wunderbares, „oder es iſt gewiß das, was man Liebe nennt. „Denn warum ſcheinen mir die Befehle mei„nes Vaters zu hart? Sie ſinds aber auch. „Warum fürchte ich denn den Untergang deſ„ſen, den ich neuerlich zum erſtenmale geſehen „habe? Welche Urſach der Furcht habe ich denn? „Unglükliche, verbanne aus deinem jungfräu„lichen Herzen die Liebesflamme, die darin lo„dert, wenn du kannſt! Ja, wenn ich könnte, „dann wäre mir wohl! Allein, eine unbekannte „Macht reißt mich hin; ein Anders heiſcht die „Begierde, ein Anders die Vernunft. Ich „ſehe das Gute, ich billige es; und folge dem „Böſen.„

Wer hat nicht irgend einmal in ſeinem Herzen einen ſolchen Kampf geführt?

Man muß alſo den Willen von der Einwilligung und von der Billigung wohl unterſcheiden. Leztere ſind das Werk der Vernunft; erſterer die Geburt der Triebe. Jene wollen wir den vernünftigen Willen nennen, und dieſen, den Willen ſchlechtweg.

Von

Von dem vernünftigen Willen iſts klar, daß er von dem Verſtand und dem Urtheile abhängt. Was hat aber die Vernunft für eine Macht über die Triebe?

Herr Profeſſor Ehlers in ſeiner Abhandlung von der menſchlichen Freiheit, Seite 83 ff. läugnet dieſe Vergehungen wider die Einſicht — Hier iſt ſeine Lehre darüber.

„Wenn es heiſt: Einer läuft mit offnen „Augen ins Verderben; ſo ſpricht der Zu„ſchauer und nicht der Handelnde ſo. Jemehr „der Handelnde über ſeine vorhergehenden bö„ſen ſowol, als guten Handlungen nachdenkt, „jemehr findet ers, daß er im Augenblik des „Handelns ſich genau nach ſeinem Ideenzuſtande „richtete. Das beweiſen die Entſchuldigun„gen, womit ſie ſich gegen die Anklagen An„drer einigermaßen zu rechtfertigen ſuchen, und „die Gedanken, die ſie äußern, indem ſie ih„ren Zuſtand bejammern. Aus dieſen Ent„ſchuldigungen und Klagen erhellet es deutlich „genug, daß das, was ſie thaten und wähl„ten, in dem Augenblik ihnen eine reizende „Seite zeigte, daß die Vorſtellungskraft ſich „darauf einſchränkte, und daß in dem Augen„blik die nachtheiligen Seiten entweder ganz „verborgen lagen, oder nur ſo ſchwach hervor-

ſchim-

„ſchimmerten, daß dieſer Schimmer ſich im „Licht des Glanzes verlor, in welchem die rei„zende Seite erſchien. Man wird kein Bei„ſpiel anführen können, worin ein Menſch im „eigentlichſten Verſtande wider beſſer Wiſſen „und Gewiſſen etwas Böſes gewählt oder ge„than habe. Es kann den Zuſchauern mit „Rükſicht auf ihre Ideenlage ſo vorkommen. „Die Zuſchauer können es auch wiſſen, daß „derjenige, der böſe handelt, vorher richtige „und helle Kenntniſſe über den Werth einer ſol„chen böſen Handlung erhalten und gehabt hat. „Wie leicht wird ſo etwas dann geſagt! Allein, „gewiß war im Augenblik der Handlung die „richtige Erkenntniß ſeiner Seele gar nicht oder „zu dunkel gegenwärtig, als daß ſie den hellen „Ideen, worin die ſcheinbare gute Seite ihm „vorleuchtete, ihre Wirkſamkeit hätte beneh„men können. So iſt es der Fall mit dem

Meliora video, proboque, deteriora ſequor.

„auch. So ſpricht ein Mann, der in der ge„ruhigen Stunde des Nachdenkens ſein Leben „anſieht, und theils richtige Kenntniſſe vom „Werth und Unwerth der Dinge in ſeiner „Seele bemerkt, theils ſeine Lebenshandlungen „mangelhaft findet. Nie wird einer ſagen,

„daß

„daß in den Augenblikken der Abirrung vom „Wege des Guten die Erkenntniß des Guten „ihm lebhaft genug gegenwärtig geweſen wäre, „um den Reiz des Böſen zu überwinden. Man„cher klagt ſich wol an und ſagt, er hätte es „beſſer ſonſt gewußt, als er es jezt beſſer wiſ„ſen können und ſollen. Er ſagt wol: War„um dacht' ich Thor nun nicht lebhaft an „meine guten Grundſäzze und an alles das „Böſe, das mir ſonſt bekannt genug war? „Aber keiner ſagt: Ich ſah', indem ich das „Böſe that, das entgegengeſezte Gute hell „vor Augen.„ Soweit Herr Profeſſor Ehlers.

Allerdings hat die Stimme eines verdienten, einſichtsvollen Mannes Gewicht; allein ſie iſt kein entſcheidender Grund, und ich glaube manches entgegenſezzen zu können.

1) Iſt das Argument des H. P. bloß negativ, und zwar hiſtoriſch. Nun haben ſolche Argumente gerade die wenigſte Kraft.

2) Es iſt hier von Erfahrung die Rede; und da kann es ſehr leicht geſchehen, daß Dieſer und Jener nicht Gelegenheit gehabt habe, ſolche anzuſtellen.

3) Wenn der Menſch nicht wider Wiſſen und Gewiſſen handeln kann, ſo ſind nur in

zwei

zwei Fällen Vergehen möglich; nemlich 1) bei gänzlicher Unwiſſenheit, oder 2) bei ſolcher Wuth der Leidenſchaft, die im Stande iſt, die Vernunft ganz zu verblenden und zu betäuben.

Nun aber ſcheint mir die Erfahrung zu beweiſen, daß der Menſch ſelten in dieſen äuſſerſten Fällen ſich befindet, oder wenigſtens, daß er viel häufiger ſündigt, als er in dieſe Lage geräth. Wie oft ſcheint die Leidenſchaft ihn mit Müh, wider Willen hinzureiſſen.

„Ja — in dem Augenblik iſt ſeine Kenntniß verdunkelt.„

Aber dann würde niemals der Kampf ſtatt finden können — denn wogegen ſollte der Trieb oder die Leidenſchaft kämpfen, was würde die Hand des Wüthenden zittern machen, wenn das Bild, der Begrif des Guten, oder, was einerlei iſt, das Schrekkenbild der vorgenommenen That, nicht vor ſeinen Augen ſchwebte? Jedes beabſichtete Verbrechen müßte ſogleich, ohne Anſtand, vollzogen werden. — Und das geſchieht doch nicht.

Die Verbindung der Ideen muß es bewirken, daß jedes Vorhaben, das nicht aus gänzlicher Unwiſſenheit gefaßt wird, und jedes Vergehen, das nicht aus Gewohnheit geſchieht,

den

den Begrif des entgegengeſezten Guten herbeirufe. Noch muß der Fall der äuſserſten Wuth der Leidenſchaft, welche die Vernunft betäubt, ausgenommen werden.

Folglich muß der Menſch, bei jedem Vergehen, mit Kenntniß des Guten ſündigen, nur jene drei Fälle, nemlich der Unwiſſenheit, der Gewohnheit und der äuſserſten Leidenſchaft ausgenommen. Daraus kann man ſchließen, daß ſeine mehreſten Fehltritte mit Kenntniß des Guten geſchehen. (Meliora videt, deteriora ſequitur).

„Ja, er ſieht das Gute, aber nur dun-„kel; er hat keine recht helle Idee von dem Gu-„ten. Seine dermalige Erinnerung iſt nicht „lebhaft genug, um den hellen Ideen des „Scheinguten die Wirkſamkeit zu benehmen.„

Das iſt etwas unbeſtimmt. Was heißt hier dunkel, nicht lebhaft genug? Heißt es ſolcher Zuſtand der Ideen, in welchem der Menſch ſich ihrer nicht bewußt iſt? Das hieße aber gerade den ſtreitigen Punkt behaupten. Und der Ausdruk: nicht lebhaft genug, ſcheint den Ideen des Guten doch einige Lebhaftigkeit zuzugeſtehen. Nun aber kann eine Idee ohne Bewußtſeyn gar keine Lebhaftigkeit

haben. Alſo ſcheint doch das Bewußtſeyn des Guten zugegeben zu werden. Und dann iſts genug — dann ſündigt der Menſch wider Wiſſen und Willen; dann gilt das Meliora video etc.

Gelten dieſe Ausdrükke nur von einem minderen Grad der Wirkſamkeit, ſo bin ich mit dem Verfaſſer vollkommen einig; nur daß Er den Ideen eine Wirkſamkeit zuſchreibt, die ich den Ideen abſpreche, und nur auf die Rechnung der Triebe ſchreibe.

Noch ein Fall ſcheint mir meine Theorie ganz außer allem Zweifel zu ſezzen. Wenn man einen Menſchen von einem ſchädlichen Vorhaben abzumahnen ſucht, ſo ſtellt man ihm das entgegengeſezte Gute, mit allen ſeinen Vortheilen und allen Gefahren ſeines eignen Vorhabens aufs lebhafteſte vor. Nun kann man doch nicht läugnen, daß der Ermahnte das Bewußtſeyn des Guten hat. Man ſiehts an den Verwandlungen ſeines Geſichts, an der Unruh ſeines Gemüths, daß er das Gute ſieht; ſeine Seele kämpft — und wogegen? Nicht wahr, die Leidenſchaft ſtreitet wider die Einſicht des Beſſeren; er wollte gern, er ſeufzt, er kann nicht, die Leidenſchaft ſieget; er folget dem Uebleren; deteriora ſequor.

Dieſes

Dieſes Bild iſt doch wol keine fantaſtiſche Malerei. Wenn es aber wahr iſt, ſo glaube ich, eine Beſtättigung meiner Hypotheſe, von der Paſſivität der Vernunft und von der Alleinkraft der Triebe und Leidenſchaften, darin zu finden. Denn in dieſem Falle iſt die Idee des Guten da, das Bewußtſeyn iſt unläugbar; ja ſelbſt die Ermahnungen und Vorſtellungen erheben jenen Begrif zu dem hellſten Lichte, zeigen ihn von allen Seiten; und doch thut er keine Wirkung. An der Einſicht fehlt es alſo nicht. Woran denn? An den Trieben. Dieſe ſind ſchon ganz auf die andre Seite geneigt; ihre ganze Kraft iſt da verſchwendet; und nun iſt keine Kraft mehr da, ſie jenſeits zu lenken, und die Gefühle des Guten zu beleben.

Das iſt offenbar — Denn, laſſet eure Vorſtellungen, und ſtatt der Vernunftſchlüſſe, drohet augenblikliche Strafen; erſchrekket — ſo werdet ihr ſiegen — weil ihr Triebe erregt habt.

4. Artikel. Dritte Frage.

Iſt der vernünftige Wille wirkſam?

Allerdings iſt der vollkommne Wille wirkſam. Was ich will, das kann ich, ſagt Peter Kraft. So fantaſtiſch auch dieſe Sentenz

klingen mag, ſo hat ſie doch viel Wahrheit, und einen ſchönen Sinn. Wir wiſſens aus Erfahrung, daß, wenn wir einen entſchiedenen feſten Willen haben, unſer Wille auch wirkſam iſt.

Was iſt aber dieſer entſchiedene Wille? Iſts der vernünftige? — Mit Unterſchied.

1) Wenn dem Willen keine Leidenſchaft, kein Trieb zuwider iſt, dann thut er ſeine Wirkung.

2) Wenn, neben dem Willen, ein Trieb, eine Leidenſchaft da iſt, die mit ihm harmonirt, ſo thut er ſeine Wirkung.

Da entſteht die Frage:

„Ob es der Wille oder die Leidenſchaft gethan hat?„

Im erſten Falle ſcheint es, als wenn der Wille wirkſam wäre. Allein es iſt zu bemerken:

„Daß jeder thätige Wille von einem Gefühle, einer Luſt vergeſellſchaftet iſt.„

Das bloße Urtheil, daß eine That billig, gerecht, und gut iſt, und daß es nach den Geſezzen der Ordnung und der Tugend wäre, wenn ſie geſchähe — dieſes Urtheil, ſage ich, thut, auch bei der größten Seelenruh, keine Wirkung. Wie oft billigen wir etwas, ohne

es zu thun, ob es gleich in unſerm Vermögen ſteht! Allein, es iſt kein Trieb da, der uns in Bewegung ſezt. Alſo, bloßes Anſchauen, Billigung, worin der vernünftige Wille beſteht, iſt nicht zureichend, uns in Bewegung zu ſezzen. Es wäre wol gut, ſprechen wir; thun aber nichts.

Was gehört denn noch ferner zur Thätigkeit? Ein Trieb. Wer thut das, was er für gut erkennt, ohne anderweitige Reize, als dieſes Anſchauen? Derjenige, der das Gute liebt, der ein ſtarkes Gefühl für das Gute überhaupt hat, einen mächtigen Trieb nach eigner Vollkommenheit empfindet; derjenige, der von Empfindungen der Religion, der Ehre, der Menſchenliebe beſeelt iſt.

Bei einem Solchen iſt der vernünftige Wille, das Anſchauen thätig. Oder vielmehr, es ſcheint thätig, und wird es, weil es mit dem Gefühle, das beſtändig angeſtrengt iſt, harmonirt; ſo daß man wol zweifeln kann, ob es die Einſicht, oder das Gefühl gethan hat.

Wenn man in der Natur ein Phänomen beobachtet, und gewahr wird, daß in einigen Fällen zwei Kräfte darauf zu wirken ſcheinen; ſo wird man die Wirkung beiden Kräften zuſchreiben.

Wenn man aber in der Folge, bei genauerer Unterſuchung, gewahr wird, daß dieſe Kräfte nicht immer beiſammen ſind; daß aber die eine jederzeit ihre Wirkung thut; und daß die andre, wenn ſie allein iſt, keine Veränderung hervorbringt: ſo wird man mit Recht ſchließen, daß nur die erſte Kraft thätig iſt, und daß die andre in keinem Falle die Wirkung gethan hat.

Eben ſo wird der Beobachter der menſchlichen Seele ſchließen müſſen. Er bemerkt — daß die Wirkung jedesmal erfolgt, wo Triebe vorhanden ſind, der vernünftige Wille mag ſolche begleiten oder nicht; auf der andern Seite beobachtet er, daß der vernünftige Wille, die Billigung, die zwar, in Begleitung mit den Trieben, wirkſam ſcheint, keine Wirkung hervorzubringen im Stande iſt, wenn ſie allein geht. Hat er nun nicht Recht zu ſchlieſſen: Die Triebe allein ſind wirkſam; der vernünftige Wille aber nicht?

Und wenn er nun gar bemerkt, daß, wenn dieſe Kräfte eine entgegengeſezte Richtung haben, und in Kolliſion kommen — die Triebe jederzeit ihre Wirkung thun, ohnerachtet des Widerſtandes der Vernunft; und daß dieſe niemals ihre Abſicht erreicht, ſondern immer das

Gegentheil, wider Willen, geſchehen laſſen muß — ſo iſt kein Zweifel mehr an der Kraft des Einen und der Ohnmacht der Andern. Daß es aber ſich ſo verhalte, das ſieht man an Paulus, an Medea, an uns allen, die wir Menſchen ſind. Was iſt die menſchliche Schwachheit anders, als die Kraft der Triebe, und die Ohnmacht des vernünftigen Willens? (S. 1. Band Seite 138. 9. Art. von der Schwachheit.)

5. Artikel. Ein Einwurf. Die Vernunft ſiegt zuweilen.

„Es giebt doch aber Fälle, wo die Ver„nunft ſiegt. Wir fühlens, daß wir den Lei„denſchaften widerſtehn können; und manch„mal widerſtehn wir ihnen in der That.„

Das iſt wahr, daß wir den Leidenſchaften zuweilen widerſtehn. Jawol aber zuweilen; denn es geſchieht, leider! ſelten genug. Nun frage ich aber: Wenn wir ihnen widerſtehn können, warum ſo ſelten, warum nicht immer? Den Willen Gutes zu thun, den Wunſch gut zu ſeyn, haben doch alle Menſchen. Alle billigen das Gute; Alle misbilligen das Böſe. — Alſo iſt der vernünftige Wille immer da. Fraget den ärgſten Sündenknecht,

ob es ihm nicht lieb wäre, gut und tugendhaft zu ſeyn? Alle werden von Herzen: Ja; antworten. Wenn es nun aber ſo iſt, nicht wahr, ſo müßte der Wille jederzeit, doch wenigſtens mehrentheils wirken, wenn er wirkſam wäre? Wie will man mir den Sieg der Leidenſchaft, ihren faſt beſtändigen Sieg, in dieſer Hypotheſe erklären?

„Ja, ſagt man, der Wille, der unter„liegt, iſt kein ernſtlicher Wille.„ Was heißt das: ein ernſtlicher Wille? was iſt ein Wille, der nicht ernſtlich iſt. Die Billigung iſt ganz, oder nichtig, hauptſächlich wenn der Fall keinem Zweifel unterworfen iſt, als bei Schooßſünden, bei großen Verbrechen. Da fehlt es nicht an Einſicht, nicht an Billigung des Guten, nicht an Tadel der Ausſchweifung. Der Menſch kämpft — er ſpricht: Ich will gern; ich kann aber nicht.

Die Herren ſehen und fühlen wol, daß hier etwas fehlt; ſie ſehen aber nicht, woran es fehlt — und ſo beſchuldigen ſie den Willen — Ihr Irrthum iſt verzeihlich, weil ſie nicht die verſchiedenen Beſtandtheile des Willens gehörig unterſcheiden. An dem Entſchluß der Vernunft fehlt es nicht — es fehlt an den Trieben. Ich erkläre mich.

Ein

Ein Trunkenbold wünſcht ſich zu beſſern — denn der Menſch will gern gut ſeyn. Man rühmt ſich wol, daß man viel trinken kann, aber nicht, daß man ſich betrunken hat — Dieſes wird höchſtens eingeſtanden oder erzählt. Dazu kommt noch die Verſchwendung, der Zeitverluſt, das Misbehagen der Trunkenheit — Dennoch unterliegt der gute Entſchluß der Gewohnheit und der Leidenſchaft. Und, wohl zu merken, hier iſt die Vernunft nicht allein; es kommen ihr Triebe und Gefühle zu Hülfe. Dieſe Triebe ſind aber noch zu ſchwach. Hier iſt der Beweis. Geſezt unſer reuiger Trinker verfält in eine Krankheit, die er dem Weine zuſchreibt — geſezt ein vornehmer Vorgeſezter ertappt ihn in ſeinem ſchändlichen Unvermögen; oder es wird ihm die Entſezzung von ſeinem Amte gedrohet; geſezt auch, er wird in ein gutes Mädchen verliebt, das ihm ſein Laſter vorwirft, oder ihn gar wegen deſſelben verachtet — ſo wird er bald ſeine Leidenſchaft überwinden, wenn er nicht gar, als ein alter Sündenknecht, im Laſter grau geworden iſt. Woher kömmt ihm aber dieſe neue Kraft, vermittelſt welcher er den Sieg erhält, den er vorher nicht erringen konnte? Offenbar, nicht von der Vernunft, ſondern von Trieben und Leidenſchaften, die der Trunkenheit entgegengeſezt waren. Nemlich —

lich — von dem Schrekken, das ihm die Krankheit, die Drohung der Entſezzung, eingeflößt hat; von der Schaam, in ſeiner Niederträchtigkeit überraſcht worden zu ſeyn: von der Liebe.

Eben ſo iſt es mit jedem Siege über die Leidenſchaft; er kann nur durch entgegengeſezte Leidenſchaften erfochten werden. Und zwar müſſen dieſe lezteren um deſto ſtärker ſeyn, je mehr jene mächtig ſind. Daher unterliegen ſie auch zuweilen. Die bloße Vernunft ſcheint mir einem geſchikten Anführer ähnlich, der die vortreflichſten Plane macht, und keine Truppen hat — er wird von jedem Troßbuben in die Flucht geſchlagen. *)

Dieſen Beobachtungen zu folge, iſt der Menſch nicht, nach der alten Definition, ein vernünf-

*) „Wenn der Verſtand im Kopf Regent iſt, ſo regiert er wahrlich nicht ſo deſpotiſch, als der Großſultan, ſondern als ein Doge von Venedig, der „die Dekrete unterſchreiben muß, die ihm der Senat vorlegt; denn wenn der Wille mit ſeinem „Niposvolam hervortritt, der von dem Hans Hagel der Leidenſchaften aufgewiegelt wird, ſo muß „der Verſtand ja ſagen, ohne Widerrede.„ (Phyſiognomiſche Reiſen, 2ter Heft Seite 24.)

vernünftiges Thier; ſondern ein leidenſchaftliches Thier, das hoffentlich einſt zur Vernunft gelangen wird.

Die Triebe und Leidenſchaften ſind im Blute, in dem Körperbau. Das iſt das Geſez der Glieder, wovon Paulus in der oben angeführten Stelle ſpricht, das dem guten (vernünftigen) Willen widerſteht.

Was folgt nun aus allen dieſen Betrachtungen?

6. Artikel. Schluß.

Daß der bloße Verſtand nicht im Stande iſt, den Menſchen zur Thätigkeit zu reizen; und noch weniger, die Leidenſchaften zu beherrſchen.

Alſo mußte der Menſch Leidenſchaften oder Triebe haben, wenn er thätig ſeyn ſollte.

Alſo mußte er verſchiedene, viele Triebe und Leidenſchaften haben, damit die einen durch die andern gemäßigt und regiert werden konnten.

Dieſe Leidenſchaften mußten zuweilen harmoniſch, zuweilen einander zuwider handeln.

Die Vernunft konnte ihre Entſtehung nicht verhindern, ihr Uebermaaß nicht einſchränken;

weil

weil ſie von dem Körper, welchen der Verſtand ſich nicht bilden kann, abhängen.

Sie konnte nicht einmal ihre Jdeen bilden, weil dieſe von den Eindrükken der Dinge abhängen. Dieſe Eindrükke aber werden durch die Beſchaffenheit und Lage der Dinge, durch die jedesmalige Stimmung des Körpers und der Sinne beſtimmt. Freilich thut die Stimmung der Seele auch das Jhrige — allein dieſe hängt von den vorherigen Eindrükken ab. Und dieſe Eindrükke, dieſe Stimmung der Sinne und der Seele, dieſe Lage der Dinge, ſtehn gar nicht unter der Gewalt des Verſtandes.

Der Verſtand iſt ein Auge, das die Gegenſtände ſieht, wie ſie ſich zeigen, mit Licht und Schatten, durch den Nebel oder durch reine Luft, beim Sonnenſchein und in der Dämmerung, und niemals anders ſehen kann, als es die Umſtände mit ſich bringen. Zuweilen iſt das Auge trübe, ſcheel, gelbſüchtig; dann ſieht es falſch, und kann nichts dafür. Und, wenn es keine Erfahrung von ſeinem Jrrthum hat, kann es ſeinen Jrrthum nicht vermuthen, nicht einſehen, und noch weniger berichtigen. Es ſieht den Weg wol zuweilen, kann aber den Trieb, dieſen Weg zu gehen, nicht erwekken. Dieſer Trieb muß ſchon

vorher da ſeyn; das Auge ſagt nur, wo der Weg iſt, den man gehn will.

Das iſt ſo wahr, daß es ſchon von mehreren Moraliſten erkannt worden iſt. Unter allen Stellen, die ich hier anführen könnte, will ich nur eine ganz merkwürdige herſezzen, welche ich aus dem Eſſais de Litterature et de Morale des Abbé Trublet, aus dem 4ten Bande, Seite 350 entlehne. Hier iſt die Stelle:

„Der Verſtand allein erleuchtet uns nicht „über unſer Wohl, oder er erleuchtet uns ver„geblich. Den Beweis hiervon geben die Ehr„begierigen, welche gemeiniglich viel Verſtand „haben. Wohl alſo denen, welche — nicht „mit einem großen Verſtande begabt ſind, der „fähig wäre, ihnen die Mittel zum glüklichen „Leben zu zeigen; (der Verſtand allein, ich „ſage es noch einmal, würde wenig helfen.) „Wohl aber denen, deren Herz die Mittel „zur Glükſeligkeit, ſo zu ſagen, von ſelbſt „ergreift, ohne die Hülfe des Verſtandes, „nicht aber ohne die Beiſtimmung deſſelben! „Wohl denen, die von Natur mit einem glük„lichen Herzen begabt ſind!„ *)

In

*) L'eſprit ſeul n'éclaire point ſur le bonheur, ou éclaire inutilement; temoin les ambitieux, qui ordinai-

In der vorlezten Periode — deren Herz 2c. liegt meine ganze Theorie. Der Verſtand treibt nicht, lenkt nicht — das thut das Herz, die Begierde, die Leidenſchaft; und alles iſt gut, wenn der Verſtand den Trieb des Herzens billiget. Wohl zu merken, daß der Verſtand nicht von der Leidenſchaft beſtochen und verblendet ſey. In dieſem Falle ſtimmt er nicht bei, er wird hingeriſſen; er ſpricht nicht, er iſt nur der Wiederhall des Herzens.

IV. Kapitel.

Hofnung für die Zukunft.

Daß der Verſtand vorizt blos paſſiv ſey, iſt mir wenigſtens wahrſcheinlich; allein ich habe die Hofnung, daß er einſt zu einer aktiven Kraft erhoben

ordinairement ont de l'eſprit. Heureux donc ceux qui ſont nés, non avec un eſprit capable de les éclairer ſur les moyens du bonheur (ſeul, je le répete, il ſeroit inutile) mais avec un coeur qui, pour ainſi dire, prend ces moyens de lui-même, et ſans le ſecours, mais ſeulement avec l'aveu de l'eſprit! Heureux ceux qui ſont nés avec un coeur heureux!

erhoben werden wird. Dieß ſtelle ich mir ohngefehr folgendermaßen vor.

Man wird in der ganzen Natur einen beſtändigen Fortgang zur Veredlung gewahr; die unorganiſchen Körper erheben ſich zur Organiſation in den Pflanzen; dieſe gehn in das Thierreich, als Nahrung der Thiere, über. Leztere veredeln durch ihre Auflöſung die Pflanzen, ſo daß man eigentlich keines von allen dieſen als Endzwek anſehen kann, ſondern als Mittel betrachten muß; und der Endzwek iſt — Verfeinerung — Veredlung. Manche Gattung mag wol blos als ein Mittel von einem Zuſtand zum andern da ſeyn, und um die rohe Materie zum Behuf einer höheren Gattung zu bereiten. Dieſen Gedanken hat Bonnet ſchon geäußert. Man kann freilich Einwürfe dagegen machen, die aber alle aus unſrer Unwiſſenheit hergenommen ſind. Und — Unwiſſenheit beweiſet nichts.

1. Artikel. Stuffen der Geſchöpfe.

In den Geſchöpfen bemerkt man augenſcheinlich folgende Stuffenleiter:

1) Diejenigen Thiere, welche alles ſind, was ſie ſind, durch die Nothwendigkeit ihrer

Orga-

Organiſation, und weiter nichts werden kön- nen. Dieſe ſind ſolche, welche Inſtinkt haben.

Dabei aber iſts merkwürdig, daß die Natur hierin ſo weit geht, und ihre Werke ſo vollkommen macht, als es ihr, allem Vermuthen nach, möglich war. Sie ſezt die Vernunft in Erſtaunen, durch die vortreflichen Kunſttriebe, die ſie auf den Mechanismus gegründet hat. Das mechaniſche Thier ſcheint ſich mit der Kunſt und dem Verſtande meſſen zu wollen. Immer die gröſste Vollkommenheit in jeder Art.

2) Solche Thiere, die, nebſt dem Inſtinkt, noch Bildungsfähigkeit haben; bei welchen aber die Bildung ganz von äuſſerlichen Kräften, von der Willkühr eines höheren Weſens — des Menſchen — keineswegeges aber von dem Willen oder den thätigen Kräften des Subjekts ſelbſt, abhängt.

Hier kann man die erſtaunenswürdige Vollkommenheit jener kunſtfähigen Thiere nicht wahrnehmen. Freilich nicht, weil dieſes ein Mittelzuſtand iſt zwiſchen dem mechaniſchen Zwange der Organiſation und dem freien Bildungsvermögen. Dieſe Gattung kann alſo zu der Vollkommenheit keines von beiden gelangen.

Dennoch

Dennoch erzeugt dieſer Mittelſtand manches merkwürdige Phänomen. Wie geſchikt kann der Hund, das Pferd, der Elephant nicht werden? Wie viele Vögel lernen Töne, Geſang, Sprache, die die Natur ſie nicht lehrte? Wie viele, die man allerlei Künſte üben geſehen hat?

3) Der dritte Grad iſt die Bildungsfähigkeit mit Bewußtſeyn, der erſte Schritt der der Vernunft, die erſte Stuffe der Geiſtigkeit — der Menſch.

Ich weiß nicht, ob dieſer Grad der Entwikkelung von dem folgenden zu trennen iſt; nemlich wo

4) Das Subjekt in ſeine Bildung einwilliget. Dieſe Stuffe iſt ſchon höher, als jene, weil ſie den Werth der Dinge beurtheilt.

Bisher iſt noch immer alles paſſiv; alles hängt von äußern Kräften ab. Aufs höchſte iſt das Subjekt mit dieſer Einwirkung zufrieden; es bewirkt ſolche aber nicht.

2. Artikel. Stuffen der Menſchheit.

Der Menſch geht alle dieſe Stuffen durch — Viele erreichen kaum die dritte — Iſt die vierte vielleicht ſein höchſtes Ziel? Das iſt,

was ich in dieſen Betrachtungen unterſucht habe, und was mir ſehr wahrſcheinlich vorkommt.

Nun fienge die Selbſtthätigkeit an, die Bildung durch eigne Kräfte, nach eignem Willen — wo der Geiſt über die Eindrükke der Dinge, und über ſeine eigne Kräfte herrſcht.

Freilich iſt der Menſch noch nicht ſo weit — allein, ſollte er dieſe Höhe nicht erreichen? Warum nicht? Zweierlei macht michs glauben.

1) Der Menſch glaubt ſich frei und thätig; er lernt dieſen großen Gedanken denken, und wird unwillig, wenn man ihm dieſes Vorrecht abſprechen will. Ich glaube, daß dieſer ſchmeichelhafte Gedanke Täuſchung iſt; aber er iſt doch ein Beweis von Kraft, von Anlage, von Beſtreben nach höheren Dingen; er iſt mir eine Ahndung deß, was uns bevorſtehet.

2) Der Menſch erreicht freilich dieſe Selbſtthätigkeit nicht; allein, ſeine Mitwirkung wächſt immer fort. In ſeiner zeitigen Größe giebt er doch wenigſtens ſo viel Wirkung wieder zurük, als er von den Gegenſtänden empfängt. Freilich muß er den erſten Stoß von außenher erwarten; wenn er ihn aber bekommen hat, ſo ſezt er ihn unbeſtimmbar fort; ſo daß man augen-

augenſcheinlich ſieht, daß er zu der fremden Kraft ein anſehnliches Maaß von eigner Kraft hinzugethan hat. Ein fallender Apfel erwekt ihn zur Berechnung der Grundkräfte der Natur.

Wie weit iſt noch von da zu der Selbſtthätigkeit? — Vielleicht nur ein Schritt, nur vielleicht die Befreiung von den groben Organen, die den Geiſt ſo weit gebildet haben, aber ihm nunmehr in ſeinem ferneren Wachsthum hinderlich ſind. Die Raupe kann nicht eher zum luftigen Schmetterling werden, als bis ſie alle die Organen, die ihr im Raupenſtande ſo wichtige Dienſte leiſteten, abgelegt hat.

Sinne, Triebe, Leidenſchaften waren bisher dem Menſchen nöthig — ohne ſie konnte er das nicht werden, was er iſt — Nun aber drükken ſie ihn nieder; er iſt am Rande ihres Wirkungskreiſes; die Schranken halten ihn zurük; die Bedürfniſſe und Gefühle ſtören ſeinen Geiſt in den höheren Beſtreben deſſelben. Wenn er nun dieſe, mit den jezzigen Organen, ablegt — dann — vermuthlich — wird er, der Geiſt, mit eignen Kräften wirken. Allein, er mußte zu dieſer Thätigkeit durch alle vorhergehende untere Grade gebildet werden. Erſt ein Thier — dann ein Menſch in Feſſeln — dann thätig, frei — ein Herr!

Sollte das Geſchöpf, das, nachdem es durch ſo viele niedre Stuffen gegangen, nunmehr ſeine edlere Laufbahn antritt, gerade am Eingang derſelben ſtehn bleiben, und in das Nichts verſinken! Jezt erſt fängt es wirklich an zu leben — noch hat es erſt Gefühl und Bewußtſeyn, die minderen Früchte des Lebens, genoſſen; in der Thätigkeit hat es ſich zu üben angefangen, ſeine erſten Verſuche gemacht, iſt der Fülle des Lebens fähig geworden — Nein, nun wird es nicht ſterben — nun wird es leben!

V. Kapitel.

Schluß dieſes dritten Theils des fünften Buchs.

Ich habe zu erweiſen geſucht,

1) Daß die Verſtandeskräfte nicht von unſerm Willen, ſondern von den Gegenſtänden, von der Stimmung unſrer Seele, von der Beſchaffenheit unſers Körpers und unſrer Sinne, abhängen.

2) Daß der Verſtand den Willen, den thätigen Willen nicht erzeugt; ſondern nur in

ſo fern beſtimmt, wenn dieſer ſchon da iſt, daß er ihm den Gegenſtand zeigt, den der Wille, der Trieb oder die Leidenſchaft ſucht.

Dieſes vollkommen erwieſen zu haben, traue ich mir nicht zu; daß es aber hoͤchſt wahrſcheinlich iſt, glaub' ich behaupten zu duͤrfen. Was folgt daraus?

1) Daß der Menſch, wenn er thaͤtig ſeyn, wenn er ſeine Kraͤfte entwikkeln, wenn er zur Vollkommenheit immer fortſchreiten, und in dieſem Beſtreben ſeine Gluͤkſeligkeit ſuchen und finden ſollte — nicht ein blos vernuͤnftiges Weſes ſeyn konnte; ſondern daß er anderweitige Triebe und Kraͤfte haben mußte, und daß alſo Beduͤrfniſſe, Gefuͤhle, Triebe und Leidenſchaften noͤthig ſind.

2) Daß der Menſch jederzeit, in jedem Augenblik ſeines Lebens, durch ſeine Lage beſtimmt wird, ſo daß ſein Wollen und Denken nie von ſeiner Willkuͤhr, ſondern von den Umſtaͤnden abhaͤngt.

VI. Kapitel.

Betrachtungen über die Freiheit.

Ich habe hier die berüchtigte Frage von der Freiheit berührt; es war meine Abſicht nicht. Ich wollte nur unterſuchen, welche Triebe der Menſch braucht, und ob ihn die Vernunft allein regieren könnte. Das war mein Zwek. Die Frage von der Freiheit hat ſich auf meinem Wege gefunden, ohne daß ich ſie ſuchte; und es ahndet mir, daß ich die Sache von der Seite getroffen habe, von welcher ihr am beſten beizukommen iſt. Es ſey mir erlaubt, im Vorbeigehn einiges davon zu ſagen.

1. Artikel. Was thut die Frage von der Freiheit zur Unterſuchung der Frage vom Uebel?

Vorerſt glaube ich, daß die Frage von der Freiheit in einer ſogenannten Theodicee ganz überflüßig iſt. Hier ſind meine Gründe:

Die Abſicht der Theodicee iſt, die Urſach des Uebels von Gott abzuwälzen. In dieſer Abſicht beweiſet man die Freiheit des Menſchen

um

um die Schuld auf lezteren zu laden. Was gewinnt man aber dadurch? Ich vermuthe — nicht viel.

Denn, frei oder nicht frei, ſo iſt der Menſch immer, was ihn Gott gemacht hat. In beiden Fällen fehlerhaft.

Wenn der Laſterhafte ein unſchuldiges junges Blut verführt — als Königsmörder den Schwärmer Clement im Namen Gottes vermochten, Heinrichen den Dritten zu ermorden, beraubten ſie den Enthuſiaſten ſeiner Freiheit nicht — Clement konnte immer, metaphyſiſch betrachtet, morden und nicht morden, nach ſeinem Willen. Wer aber wird die Verführer frei ſprechen? Wird man ſie nicht vielmehr als Verruchte verabſcheuen, die die ganze Schuld auf ſich haben? Auf den Thäter fällt nur die Beſchuldigung des verblendeten Wahnſinns. Was hatten aber jene Verführer gethan? Weiter nichts, als daß ſie einem freien Menſchen Gelegenheit und Beweggründe gegeben hatten.

Und nun — ich ſehe es, die Parallele hat etwas gehäſſiges. Es thut mir weh — Niemand wird mirs hoffentlich zutrauen, daß ich das göttliche Weſen in ein verhaßtes Licht ſtellen will. Ich muß, leider! ſolche ſtarke,

 mir

mir ſelbſt höchſtwidrige Züge brauchen, um falſche Urtheile zu berichtigen, und Vorurtheile auszurotten, die tief eingewurzelt ſind.

Wie verhält ſich nun Gott zu den Irrungen der Menſchen? Iſt ers nicht, der die Gelegenheit ſchaft? der durch die Umſtände die böſen Gedanken erwekt? der durch den Gegenſtand die Begierde reizt? Und woher die Eingeſchränktheit des Menſchen? Nicht wahr, von Gott? Und die Begierden, die Leidenſchaften, woher? Nicht wahr, auch von Ihm?

Erkennen nicht alle, auch die eifrigſten Verfechter der Freiheit, daß die Gegenſtände, die Anlage und Stimmung der Seele, der Zuſtand des Körpers, wenigſtens kräftig auf den Willen mitwirken? Das erkennen ſie. Und woher dieſe Stimmung? Nicht wahr, von Gott?

Nicht wahr, auch die eifrigſten Verfechter der Freiheit lehren, daß Gott alles vorher, und zwar von Ewigkeit vorher weiß? daß er alſo in die Sünde gewilliget hat? Das lehren ſie.

„Ja, er hat ſie aber nur zugelaſſen; nicht „gewollt.„

Sehr

Sehr gut — Ich verſtehe ſehr wohl, was zulaſſen heißt, wenn es von einem Menſchen die Rede iſt, der manches nicht hindern kann, und aus Bedürfniß, Nothwendigkeit manches thun muß, was er nicht billiget. Es wird mir aber ſehr ſchwer, dieſes Zulaſſen von Gott zu begreifen, der, wenns aufs höchſte kam, nur die Schöpfung unterlaſſen konnte. Kein Zwang, keine Nothwendigkeit machte ihm die Schöpfung zum Bedürfniß. Alſo wollte er ſchaffen, was er ſchuf und wie ers ſchuf; alſo wollte er das Uebel.

„Unrichtig — denn Gott wollte die „Schöpfung nur wegen des Guten, und er „ließ das Uebel zu, weil das Gute überwog.„

Alſo wollte er das Uebel um des Guten willen?

„Richtig; und zwar, weil das Gute überwiegend war.„

Alſo iſt das Uebel nur in unſrer Vorſtellung — in der Vorſtellung Gottes aber nicht — Folglich konnte Gott das wollen, was wir Uebel, Sünde, nennen, ohne Tadel — und wenn man will — nicht als Zwek, ſondern als Mittel. Wozu denn alle der Aufwand von Unterſuchungen über die Freiheit? Ja,

Gott iſt der Urheber des Uebels — weil es in ſeiner Vorſtellung nicht Uebel iſt.

Es iſt eine Fürſehung, die alles lenkt — kein Sperling kann ohne den Willen Gottes zur Erde fallen — folglich geſchieht alles nach dem Willen Gottes — mithin thut der Menſch nur den Willen Gottes, und kann nicht anders thun — Es iſt nun wol gleichviel, ob ers mit oder ohne Freiheit thut — wenn es nur ausgemacht iſt, daß der Wille Gottes geſchieht.

Alſo rettet man die Güte Gottes nicht durch die Lehre von der Freiheit. Man kann in der Theodicee dieſe Lehre füglich übergehn.

2. Artikel. Wie man die Freiheit angreifen und vertheidigen kann.

Die Verfechter der Freiheit ſcheinen mir die Sache nicht gut angefangen zu haben. Sie greifen den Saz des zureichenden Grundes an. Das brauchen ſie nicht, und in ihrem Angrif geben ſie Blößen.

So lange es von andern Materien die Rede iſt, bauen ſie auf den Saz des zureichenden Grundes — darauf gründen ſie die Lehre von Gott, von der Fürſehung, die Moral, die

die Unterſuchung der Phänomene in der Natur — Wenn es aber auf die Lehre von der Freiheit kömmt — auf einmal fällt es ihnen ein, gegen den Grundſaz, den ſie vorher mit Zuverſicht gebraucht haben, Zweifel zu erregen. Und woher nehmen ſie ihre Zweifel? Aus der Unwiſſenheit — denn ihr Raiſonnement lautet etwa folgendermaßen:

„Der Saz des zureichenden Grundes gilt, „wenn es von der phyſiſchen Natur die Rede „iſt — er gilt auch in der moraliſchen, denn „wir müſſen unſer Betragen gegen die Menſchen „nach dieſen und jenen Geſezzen einrichten, wenn „wir in Ruhe leben, die Liebe, das Vertrauen „der Menſchen gewinnen wollen. Das lehrt „die Erfahrung. Auch in Dingen, die über „unſern Erkenntnißkreis erhoben ſind, als in „der Lehre vom Daſeyn Gottes, von der Für„ſehung, von den Abſichten des Schöpfers, „gilt der Saz des zureichenden Grundes. In „der Lehre von der Freiheit gilt er aber viel„leicht nicht.„

Woher aber dieſes ſonderbare Vielleicht? Alles, was Jene ſagen können, iſt: Ich ſehe ſeine Wirkungen nicht immer. Denn mehrmals ſind ſie doch ſichtbar. Wie würden die Herren ſchreien, wenn man ihnen mit ſolchem Argumente ihre Säzze läugnete!

Alſo

Alſo iſts augenſcheinlich, daß ihre Strenge, und ihre Zweifel eine Gefälligkeit ſind, die ſie ihrem Sazze von der Freiheit erzeigen; ein Caſus pro amico. Sie würden ohne dieß keine Zweifel gegen jenen Saz erregen, und ihn für ein Axiom gelten laſſen.

Demonſtrirt iſt der Saz von dem zureichenden Grunde nicht; und ich vermuthe, daß er a priori nicht demonſtrirt werden kann. Denn aus welchen Gründen wollte man ihn demonſtriren? Aus der Natur der Dinge, d. h. aus der Kontingenz? Allein, da wird immer vorausgeſezt werden müſſen, daß jedes Ding einen Grund ſeines Daſeyns bedürfe; und das iſt ja eben die Frage.

Iſt dieſer aber deswegen zweifelhaft? Das iſt eine andre Frage; und ich glaube, Nein. Warum ſollte er nicht als ein Axiom gelten, ſowol als mancher andre Saz, der, ohne Demonſtration, für ausgemachte Wahrheit gilt? Allenfalls beruht er auf zween Gründen.

1) Auf einem gewiſſen Wahrheitsgefühle, auf einem Widerſtreben der Vernunft, anders zu denken. Viele Säzze gelten auf dies Gepräge. Ich geſtehe zwar, daß ich von dieſem Gepräge nicht viel halte, weil die Vorurtheile einen mächtigen Einfluß darauf haben.

2) Der

2) Der zweite Grund iſt die Induktion — Dieſe iſt freilich ſehr inkomplet — allein man weiſe mir eine komplette Induktion an!

Dieſe reicht ſo weit, als unſre Kenntniß; und verläßt uns nur in der Finſterniß der Unwiſſenheit — Alles, was wir kennen, hat ſeinen zureichenden Grund — Allein, nicht Alles mag einen zureichenden Grund haben, weil wir nicht alles kennen. Was das für ein Schluß iſt!

„Alle Menſchen müſſen ſterben.“

Wie wißt ihr das?

„Viele von denen, die wir kennen, ſind „todt, und wir ſehen beſtändig Todten begra„ben. Alſo ſterben alle Menſchen.“

Nicht doch; wir ſehen ja nicht den tauſendſten Theil des menſchlichen Geſchlechts. Wer weiß, ob nicht auf irgend einer unbekannten Inſel, oder mitten in den Wüſten Afrika's, unſterbliche Menſchen ſind. Vielleicht werde ich nicht ſterben — ihr habt mich ja noch nicht ſterben geſehn. Und dann iſt ja die Möglichkeit irgend einer Lebenstinktur nicht erwieſen.

Was ſagt der Leſer zu dieſem Raiſonnement? Sollte man nicht denken, daß eine Sache ohne Hofnung iſt, wenn ihre Verfechter zu ſolchen Waffen ihre Zuflucht nehmen?

3. Artikel. Der Saz vom zureichenden Grunde thut nichts zu der Frage von der Freiheit.

Die Vertheidiger der Freiheit geben ſich hier eine überflüßige Mühe, der ſie ganz überhoben ſeyn könnten. Der zureichende Grund mag immerhin allgemein ſeyn: jede Handlung des Menſchen mag zu dem Gebiet deſſelben gehören — was ſchadets — wenn der zureichende Grund dieſer Handlungen von der Willkühr der Seele abhängt, wenn er in der Seele iſt?

Z. B. jede Bewegung meines Arms hat ihren zureichenden Grund; deswegen ſind dieſe Bewegungen doch frei, weil ſie von meinem Willen, der meinen Arm nach Gefallen bewegt, abhängen; und ich kann mit meinem Arm machen, was ich will. Eben ſo wird es mit meinem Willen, mit meinen Vorſtellungen beſchaffen ſeyn, wenn ihr zureichender Grund in mir iſt.

Was muß alſo der Verfechter der Freiheit beweiſen? Daß wir in uns ſelbſt den zureichenden Grund unſers Willens haben. Und eben dieſes muß der Vertheidiger der Mechanik angreifen. Beide haben mit der Allgemeinheit des zureichenden Grundes nicht zu thun.

4. Artikel. Wie meine Behauptungen von der Nichtfreiheit anzugreifen ſeyn.

Ich glaube die Nichtfreiheit ziemlich wahrſcheinlich erwieſen zu haben. Dennoch aber ſchmeichle ich mir nicht, daß ganz und gar nichts gegen meine Gründe geſagt werden könne, ob ich zwar nichts dagegen vorzubringen weiß.

Es kann aber nichts helfen, daß man mir Einwürfe macht, die von andern Lehren hergenommen ſind; ſo z. B., daß die Moralität und Imputation darunter leidet. Dieſe Einwürfe von außenher können nichts beweiſen, ſo wenig als die Ausſprüche der Kirche gegen die Bewegung der Erde und das Daſeyn von Amerika.

Wer meine Säzze angreifen will, muß beweiſen:

1) Daß der Verſtand den Willen bewirken kann; ſo daß dieſer nicht von Trieben und Leidenſchaften abhängt, welche, da ſie von mechaniſchen Geſezzen abhängen, den Willen zum Knechte dieſer Geſezze machen.

2) Er muß beweiſen, daß der Wille jederzeit wirkſam iſt — Denn der Menſch wird immer in ſo fern ein Knecht der Dinge ſeyn, in

ſo

ſo fern leztere durch Triebe ſeinem vernünftigen Willen zuwider ſeyn, und ſeine Entſchließungen vereiteln werden.

3) Er muß beweiſen, daß die Vorſtellungen und Wirkungen des Verſtandes in unſrer Willkühr ſtehen. Was hülfe es, daß der Verſtand den Willen jederzeit zur Thätigkeit beſtimmte, wenn dieſer wieder von den Umſtänden abhienge. Dadurch würde der Zwang der Dinge nicht aufgehoben, ſondern nur um einen Grad zurükgeſchoben. Ich muß meine Vorſtellungen beſtimmen können, wenn ich frei heißen und mein Thun beſtimmen ſoll.

Wer nur eines von dieſen dreien Stükken bewieſe, würde nichts bewieſen haben; ſie müſſen alle drei zuſammen erwieſen werden; denn in den dreien zuſammengenommen beſteht die Freiheit.

Allein, ich glaube ſchwerlich, daß es angehen möchte, weil die Demonſtration ſich in einem ſonderbaren Zirkel herumdrehen müßte. Der Wille muß von dem Verſtand, und der Verſtand wiederum von dem Willen abhängen. Keines hat in ſich ſeinen eignen Grund — und ſoll den Grund des andern in ſich haben. Der Verſtand muß erſt den Willen erzeugen, um

von

von ihm erzeugt werden zu können. Und umgekehrt. So muß jedes zugleich ſeyn und nicht ſeyn; ſeyn, um zu erwekken, und nicht ſeyn, um erwekt zu werden; ſeyn, ehe es iſt, um ſeine Urſach bewirken zu können. Das iſt doch wol ein baarer Widerſpruch, mithin eine Unmöglichkeit!

5. Artikel. Welche ſind die Mittel, zur Wahrheit in dieſer Frage zu gelangen?

Der Saz vom zureichenden Grunde kann uns hier nichts helfen. Ich habe im vierten Artikel meine Gründe geſagt.

A priori ſcheint mir nicht viel zu erlangen zu ſeyn, weil wir die Natur der Seele gar nicht kennen.

Alſo glaube ich, daß der Weg der Beobachtung und Erfahrung der einzige ſey, auf welchem man hier fortkommen kann. Dazu gehört aber ein ſcharfes Auge und eine unermüdete Aufmerkſamkeit, wenn man ſich etwas hierin verſprechen will.

Und zwar wird den Partheien in dieſem Streit obliegen:

Dem Mechaniſt, 1) daß er zeige, wie die Fälle, die man ganz ſieht, ſeine Hypotheſe beweiſen.

2) Und zwar alle, weil er die Freiheit läugnet.

Hierin iſt ſein Geſchäft viel ſchwerer, als das Geſchäft des Verfechters der Freiheit. Lezterer läugnet den Mechanismus nicht durchaus, alſo darf er nur von einigen Fällen die Freiheit beweiſen. Der Mechaniſt aber, der die Freiheit ganz läugnet, muß alle deutliche Fälle auf den Mechanismus zurükführen.

3) Er muß auch die dunkeln, zweideutigen Fälle wahrſcheinlich aus ſeiner Hypotheſe erklären.

Von dieſen aber kann man nicht verlangen, daß er von jedem beweiſe, daß es nicht anders ſeyn konnte. Man kann von ihm nur wahrſcheinliche Vermuthungen verlangen.

Dem Vertheidiger der Freiheit lieget ob, 1) daß er wenigſtens von einem deutlichen Falle beweiſe, daß er nach den Geſezzen der Freiheit da ſey. Vermuthungen, Wahrſcheinlichkeiten können hier nicht gelten.

2) Die dunkeln Fälle können für ihn nichts beweiſen.

3) Unter

3) Unter die dunkeln Fälle gehören die eignen Erfahrungen, von welchen er ſich nicht recht bewußt iſt, welche Triebe und Beweggründe ihn determinirt haben.

Dieſes mußte angemerkt werden, weil ſich die Vertheidiger der Freiheit, denen es mit deutlichen, ausgemachten Erfahrungen nicht gelingen will, gern hinter die dunkeln Erfahrungen und Gefühle ſtekken, und von da aus mit Vielleichte ſich den Gegner abzuwehren ſuchen.

Ich würde mich berechtigt glauben, aus den dunkeln Erfahrungen eine wahrſcheinliche Vermuthung für den Mechanismus zu ziehn; aus dem Grunde, daß der vernünftige Wille, weil er vernünftig iſt, weil er in Wahl beſteht, nur auf deutlichen Vorſtellungen gegründet ſeyn kann. Was alſo auf dunkeln Vorſtellungen beruht, dasjenige, deſſen wir nicht bewußt ſind, kommt nicht aus dem vernünftigen Willen, und iſt folglich nicht frei; ſondern ein Reſultat der Eindrükke von außenher, und der Organiſation.

6. Artikel. Woher kommt der Begrif von Freiheit?

Man wird dem Mechaniſt noch verſchiedne Schwierigkeiten einwenden, und die Aufloͤſung derſelben von ihm verlangen. Freilich kann er ſich der Muͤhe uͤberheben. Denn, wenn er ſeine Saͤzze buͤndig bewieſen hat, was gehn ihn Fragen an, die von außenher genommen ſind? Allein, da er der angreifende Theil iſt, da die Lehre von der Freiheit das Recht des Alterthums und der Allgemeinheit hat; ſo kann man's ihr nicht uͤbel nehmen, daß ſie mehr fordert, als ſie leiſtet. Sie iſt in der Burg, und da macht ſie ſich jeden Schlupfwinkel zu Nuzze. Der Belagerte hat Alles gethan, wenn er nur nicht weicht; der Belagerer muß vorwaͤrts. Er hat ungleich mehr Arbeit.

Alſo kommt der Vertheidiger der Freiheit mit neuen Argumenten, und fraͤgt:

1) „Woher kommt das Gefuͤhl der Frei„heit, das alle Menſchen haben?

2) „Was wird aus der Moralitaͤt und „Imputation?

3) „Wo bleiben die menſchlichen und goͤtt„lichen Strafen?

4) Sind

4) „Sind denn nicht alle Handlungen „gleichgültig?„

Dieſe Fragen muß nun der Mechaniſt beantworten.

Erſte Frage.

„Woher kommt das Gefühl der „Freiheit, das alle Menſchen „haben?„

Es kommt daher,

1) Daß der Menſch thun kann und wirklich thut, was er ernſtlich will.

2) Daß der Wille in den mehreſten Fällen das Thun und Laſſen begleitet.

3) Daß auch in den Fällen, wo er nicht thut, was er gern thun möchte, die Zwangskraft in ihm ſelbſt iſt.

4) Weil der Menſch ſieht, daß er ſich manchmal in gleich ſcheinenden Umſtänden ganz anders betragen hat.

5) Weil er fühlt, daß er, phyſiſch betrachtet, immer ganz anders handeln könnte, als er gethan hat.

Weiter geht nun der gemeine Forſchungs⸗geiſt nicht. Er weiß, daß er ſich hier dem Zorn überließ, dort aber widerſtand er ihm. Alſo, dacht' er, bin ich frei; ich kann widerſtehn, wann ich will.

Allein — die Frage iſt nicht, ob der Menſch thun kann, was er will; ſondern ob er immer wollen kann, was er billiget; und, vor allen Dingen, ob er jederzeit billigen kann, was in der That gut iſt?

Der Menſch, der den Willen rege fühlt, ſchreibt ihm die Erzeugung jeder That zu, mit welcher er einſtimmig iſt.

Er unterſcheidet nicht zwiſchen erzeugenden Willen und begleitender Einwilligung.

Er bleibt bei dem erſten Gegenſtande ſtehn, den er ſich als eine wirkende Kraft vorſtellt, nemlich bei dem Willen, ohne zu unterſuchen, was dieſe Kraft reget und beſtimmt.

Er ſieht die Triebe und Leidenſchaften, die ſeinem Willen widerſtehn, als eigne Kräfte an; nennt ſie auch Willen, und denkt, daß ſie von ſeiner Willkühr abhängen, ohne auf die äußern Reize zu ſehn.

Er unterſcheidet die Umſtände nicht gehörig, und hält alles für gleich, wo er nur einige ähnliche Hauptzüge wahrnimmt.

Und dann Lehre, Vorurtheil — was thun die nicht?

Ueberhaupt iſt es mislich, viel auf Gefühl oder allgemeinen Glauben zu bauen — dieſe ſollten in der Philoſophie nur als Thatſachen, nie als Gründe gelten. *)

*) „Ein Grund, warum man die Freiheit ſo be„ſtimmt, daß ein Menſch in eben den Umſtänden, „worin er auf eine gewiſſe Art gehandelt hat, auch „im Stande geweſen wäre, gar nicht zu handeln, „oder anders zu handeln, iſt dieſer, daß man es „fühle, daß man in dem Verſtande frei ſey. Ein „unerklärliches, unverſtändliches Gefühl, darüber „man uns kein Licht geben kann, und womit man „etwas annimmt, das den gewiſſeſten Grundſät„zen widerſpricht, kann in wiſſenſchaftlichen Kennt„niſſen keine Aufmerkſamkeit verdienen. Man „dürfte ſich alſo auch auf die Beantwortung eines „ſolchen Einwurfs nicht einlaſſen. Da es indeſ„ſen leicht iſt, dieſe ſcheinbare Schwierigkeit zu „heben; ſo kann ich nicht umhin anzumerken, daß „der Menſch, indem er ſich auf ſein Gefühl beruft, „die Sache nicht in ihrem ganzen Lichte ſieht, und „von einem falſchen Gefühle getäuſcht wird. Der „Menſch fühlt es, z. B., daß er in eben dem Augenblikke,

Sollte der Urheber der Natur das Gefühl von Freiheit nicht abſichtlich ſo verſchanzt haben, um den Menſchen, durch dieſe Vorſtellung, zur Moralität zu erheben, (ich bitte den Leſer, nicht zu ſtuzzen, und weiter unten nachzuſehen) und um in dieſem Vorurtheile ſelbſt, wenns ein Vorurtheil iſt, ein Gegengewicht gegen die Triebe und Leidenſchaften zu geben? Denn es iſt gewiß, daß dieſer Begrif vermögend iſt, den Menſchen anzufeuern, und eine nüzliche Anſtrengung der Kräfte zu erzeugen. Dazu geſellen ſich Reue, Schaam, Furcht vor der Strafe, und thun viel Gutes.

Ich wollte wahrlich nicht die Lehre von dem Mechanismus dem Volke predigen —

„Warum

„genblikke, da er ſpazieren gieng, auch hätte zu „Hauſe bleiben und leſen können. Was heißt das „anders, als, der Menſch fühlt es und weis es, „daß er auf den Fall, da er in dem Augenblik des „Spazierengehens darauf gefallen wäre, zu Hauſe „zu bleiben und zu leſen, das hätte thun können. „Allein, der Umſtand, daß ihm das nicht einfiel, „und daß er vielmehr durch ſeine Ideen zum Spa„ziergang eingeladen wurde, war hier ja juſt der „Hauptumſtand, davon der Spaziergang abhieng; „und indem der Umſtand da war: ſo konnte nun „unmöglich das Zuhauſebleiben und Leſen ſtatt „finden.„ (Ehlers, von der Freiheit. 199. ff.)

„Warum ſchreiben ſie aber darüber?„

Ein ſchwacher Einwurf! Ich kann nicht anders.

Das Volk wird mich nicht leſen; und dann kann es nicht anders denken, als es denkt. Dieſe Betrachtungen ſind deswegen nicht unnüz. Der Geſezgeber, die Obrigkeit, der Lehrer des Volks und der Jugend müſſen den Menſchen kennen, um ihn regieren und bilden zu können. Jeder Andre mag denken, daß er frei iſt; deſto beſſer!

7. Artikel. Zweite Frage.

„Was wird aus der Moralität und Imputation?„

Was iſt Moralität? Nicht Thun oder Laſſen; das ſind nur äußerliche Wirkungen. Thiere — ja ſelbſt lebloſe Dinge thun und laſſen.

Die Moralität beſteht alſo in dem Urtheile (oder Gefühle) von der Güte oder Bosheit, von der Schiklichkeit oder Unſchiklichkeit unſers Betragens. Solches kann ohne Freiheit beſtehn.

Wie ſchmerzlich fühlt eine Mutter nicht die Reue, wenn ſie das Unglük hat, ihren Säug-

ling im Schlafe zu erſtikken? Und doch war ihr Thun keine freie Handlung. Das nemliche gilt von tauſend andern Fällen.

„Ja, aber dann kann ich mir die Handlung nicht vorwerfen.„

Nein, aber ich fühle eine innige Traurigkeit über meine Schwäche, über meine Fehler, über den ſchlechten Zuſtand meiner Seele. Thuts doch dem Menſchen weh, wenn er bukligt oder lahm iſt; ſo daß er ſich lieber eine Thorheit, als ſein Gebrechen, vorwerfen läßt. Und doch hat er dieſes Gebrechen nicht verſchuldet — warum ſollte er nicht über Seelengebrechen ſeufzen, wenn er ſie fühlt, ob er ſie gleich nicht verſchuldet hat?

Alſo kann der Menſch moraliſch gut ſeyn, und doch Böſes thun. Nemlich, wenn er, wie Paulus, das Gute liebt und gern thäte, das er nicht thun kann, und das Böſe verdammt, das er, durch Leidenſchaften gereizt, gezwungen thut.

In dieſem Sinne glaube ich, daß alle Menſchen gut ſind, wenn ſie nur ſo viel Urtheil und Gefühl haben, als nöthig iſt, um das Gute von dem Böſen zu unterſcheiden.

Dieſe Säzze werfen ein großes Licht über die Lehren von dem zukünftigen Zuſtande der Menſchen; über Seligkeit und Verdammniß.

„Aber ſelbſt dieſe Urtheile und Gefühle, „welche die Moralität ausmachen, ſind dann „nicht ein Verdienſt des Menſchen.„

Nein, kein Verdienſt, eben ſo wenig als ein ſcharfes Auge und geſunde Glieder — ſie ſind ein Glük, eine Wohlthat des Schöpfers. Sollte ich mich dieſer Geſchenke nicht, ſowol als meiner dauerhaften Geſundheit, freuen?

„Wie aber die Imputation oder Zurech„nung?

Die Zurechnung beſteht, in ſo fern die That ein Werk des Menſchen iſt. Freilich kann ich zu dem Uebertreter der Geſezze nicht ſagen: „Du biſt ein Böſewicht. Du ſollteſt „das nicht thun!„ Ich kann ihm aber ſagen: „Du biſt, leider! ein ſchlechter Menſch! Du „taugeſt zum Guten nicht; du biſt ſchädlich, „gefährlich!„ Die Zurechnung fällt nicht auf den Willen, wol aber auf die Natur.

8. Artikel. Dritte Frage.

„Wo bleiben Strafen und Be-„lohnungen? „

Ich frage meinerſeits: Warum will man lieber, Strafen und Belohnungen, als Unglük und Glük, ſagen? Man muß ja doch oftmals unverdientes Glük und Unglük anerkennen. Der Eine iſt lahm, der Andre blind, ein Dritter wird ſiech geboren; haben Dieſe es verſchuldet? haben jene mit geſunden Gliedern Begabte dieſes Glük verdient? Und ſo noch tauſend vortheilhafte oder nachtheilige Umſtände. Muß ich nun aber dieſes und jenes als bloſſes Glük oder Unglük betrachten, warum ſollte ich mich weigern, andre Zufälle dafür zu halten? Iſt etwa eine durch Trunkenheit in ſpäten Jahren verſchuldete Hektik ärger, als eine angeborne Gicht? Iſt dieſe das ganze Leben hindurch wüthende Krankheit ein Unglük, das den Menſchen, ohne ſein Verſchulden, treffen kann; ſo ſehe ich nicht, warum ich die paar hektiſchen Jahre, ſamt der Trunkenheit, welche jene erzeugt hat, nicht als ein bloßes Unglük anſehen könnte.

„Die Vorwürfe —? „ Dieſe gelten nicht mehr, als die Traurigkeit, welche das Elend einer angebornen Gicht erzeugt.

Ueber-

Ueberhaupt iſt die Lehre von den Strafen, und insbeſondre von den natürlichen Strafen, ſolchen Schwierigkeiten unterworfen, daß man ſie ſchwerlich auflöſen wird. Im Ganzen genommen, haben ſie mit der Moralität der Handlungen, aus welchen ſie entſtehen, gar kein Verhältniß. Oefters bleiben die ſchwerſten Verbrechen ungeſtraft; noch öfter zieht ein leichtes Vergehen das gröſte Unglük nach ſich. Hier lebt ein Taugenichts in Sünden; ſein geſunder Körperbau, die Vorſicht, die er zu brauchen weiß, die Umſtände, ſein Reichthum, bewahren ihn vor Schaden;

Fruitur Diis iratis.

Dort vergeht ſich ein armer unwiſſender Jüngling — und trägt von einem Vergehen Krankheit und Tod davon. Ein unbeſonnenes Kind fällt, und wird auf ſeine Lebenszeit verſtümmelt. War dieſe Unbeſonnenheit ſtrafbarer, als das viehiſche Leben jenes Wollüſtlinges? Lezterer geht leer aus; erſterer muß hart büßen.

In der Geſellſchaft iſts einerlei. Der Treuloſe, der abgefeimte Schurke, der gefühlloſe Schwelger, genießen Achtung und Ehre, wenn ſie nur einige Vorſicht brauchen. Der Verblendete, der ſeine Schwachheit nicht zu

über-

übertünchen weiß, verfällt in Schmach und Elend. Das beklagenswürdige Mädchen trägt von einem Fehltritt eine ewige Schande davon — aller Genuß des Lebens iſt für ſie verloren; indeß daß ihr Verführer über ſeine That lacht, und ſich derſelben rühmt. Wie oft darf man in der Welt nur einen Fehler mit einer Schandthat vermehren, um der Strafe zu entgehn? Das iſt ſchon mehrmals geſagt worden.

Wie kann man, nach ſolchen Betrachtungen, von Strafen ſprechen, eine Theorie von Strafen feſtſezzen? Muß man nicht ſagen, daß in der Welt alles Glük und Unglük iſt?

Es iſt doch wol richtig, daß, wenn der Menſch, als ein freies Weſen betrachtet, geſtraft werden ſoll; wenn jedes Uebel, das aus einem moraliſchen Vergehen entſteht, Strafe genannt zu werden verdient; und wenn der Menſch nichts leiden ſoll, als was er verſchuldet hat; es iſt ausgemacht, ſage ich, daß ſeine Strafe jederzeit mit der Moralität ſeines Thuns und Laſſens in Verhältniß ſtehen muß; wenigſtens iſts niemals möglich, daß die Leiden das Vergehen überſteigen — und wenn ja manches Verbrechen leer ausgeht, ſo muß doch kein bloßes Verſehen mit der Härte einer

Schand-

Schandthat beſtraft werden. Es verhält ſich aber in der Welt augenſcheinlich ganz anders.

Aus dieſem Irrthum iſts entſtanden, daß man ſich in der Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit, und von dem Uebel, ſo verwikkelt hat, daß kein Ausweg aus dieſem Layrinth iſt.

Auch hat dieſer Irrthum unſrer Moral eine ſchiefe Richtung gegeben. Daher hat ſich die Lehre von der Veredlung des Menſchen in eine bloße Weltklugheit verwandelt; die Sittenlehre ſollte das Herz erheben, und ſie iſt, troz dem Chriſtenthume, bei den äußerlichen Handlungen ſtehn geblieben. Glük und Unglük, unter dem Namen von Strafen und Belohnungen, ſind ihre Richtſchnur geworden. Da mußte ſie ja wol irre gehn.

9. Artikel. Von der Rechtmäßigkeit der willkührlichen Strafen.

„Haben denn die Menſchen ein Recht zu ſtra„fen, wenn der Schuldige nicht frei iſt?„

Dieſer Knoten iſt leicht zu zerhauen. In dem Syſtem des Mechanismus gilt keine Frage von Recht und Unrecht; und man kann nur von Gut und Uebel ſprechen. So wie der Schul-

Schuldige ſündigen mußte, ſo muß auch die Obrigkeit ſtrafen. Das iſt klar.

Aber wir wollen ein Recht ſtatt finden laſſen. Die Obrigkeit oder die Geſellſchaft wird doch immer das Recht haben, ihr eigen Wohl zu befördern. Sie wird den Uebertreter der Geſezze und den Störer der Ruh nicht als ſchuldig beſtrafen, aber als gefährlich abſondern, aus dem Stand ſezzen, ferner zu ſchaden. Was kann man dagegen einwenden? Es wird ein Unglük für den Beſtraften ſeyn. — Gibt es denn aber nicht in der Welt für manchen Unſchuldigen ein Unglük das eben ſo groß, als Geldbuße, Leibesſtrafe, Gefängniß und Tod iſt? Lezterer iſt ja ſchon ein allgemeines Geſez. Der Thor ſtirbt — und der Weiſe ebenfalls.

„Wie aber mit den göttlichen Strafen in „jenem Leben?„

Vorerſt muß ich bemerken, daß ich die Ewigkeit derſelben unmöglich anerkennen kann. Ich halte ſie nur für zeitlich, und zwar von mehrerer oder mindrer Dauer, je nachdem der Zwek derſelben es erfordert.

Wenn das iſt, warum ſollte ich ſie nicht ein Unglük nennen können? — wir müſſen ja in

dieſer

dieſer Welt unverſchuldetes Unglük anerkennen. Und wenn es ausgemacht iſt, daß Mancher, ohne ſeine Schuld, ſein ganzes Erdenleben hindurch leidet, ſo ſehe ich nicht ein, wie man ein zeitliches Unglük in jenem Leben ganz und gar wegleugnen wollte.

Und welcher iſt der Zwek dieſer Leiden in dieſer Welt und jenſeits des Grabes? Weg mit der Rache und Genugthuung einer beleidigten Majeſtät! — Der Menſch kann Gott nicht beleidigen. Der Begrif von Rache kann nur in dem Gehirn eines rachſüchtigen Menſchen entſtanden ſeyn. Von da aus hat ihn ein habſüchtiger Prieſter aufgefangen, der Sühnopfer verſchlingen wollte. Alſo nicht Rache, nicht Genugthuung.

Die zeitlichen Leiden dieſer Welt haben die Veredlung des Menſchen zur Abſicht — Keine andre können die Leiden jener Welt haben. Wenn das iſt, ſind ſie nicht gerecht, ob gleich der Menſch ſolche nicht verſchuldet hat? was ſage ich — gerecht? — Wohlthätig ſind ſie, eine Gnade des himmliſchen Vaters. Dieſes werde ich in der Folge näher betrachten. Vor der Hand kann ich weiter nichts dem unzufriedenen Leſer zu betrachten geben, als dieſes. Wenn unverſchuldete Leiden dieſes Lebens, der

Güte und Gerechtigkeit Gottes unbeſchadet, ſtatt finden können, wie dürfen wir behaupten, daß die etwanigen Leiden jener Welt dieſen anbetungswürdigen Eigenſchaften Gottes zuwider ſind? Hier iſt eine entſcheidende Antwort: Gottes Gedanken ſind nicht unſre Gedanken.

10. Artikel. Vergleichung des Syſtems von der Freiheit mit dem Syſteme des Mechanismus.

Man kann mir keinen Einwurf machen, den ich mir nicht getraute dem Vertheidiger der Freiheit zurükzugeben. Z. B. Iſts gerecht, daß Gott den ſchuldloſen Sünder unglüklich mache? Ich antworte — Iſts gerecht, daß manches Kind die Sünden ſeines Vaters büße? Und zulezt: Der Menſch mag ſeyn, was er will, frei oder nicht frei, ſo iſt er nur das, wozu ihn Gott gemacht hat — Er mag Gutes oder Böſes thun, ſo thut er nur, was, nach dem Geſtändniſſe der Verfechter der Freiheit ſelbſt, Gott vorhergeſehen, beſtimmt hatte; er kann nur die Abſichten Gottes erfüllen. Und da frage ich: Iſts billig, gerecht, daß Gott den Menſchen ſtrafe, den er ſchwach ſchuf, den er ſchuf, ob er gleich die Sünde und das Elend deſſelben

mit

mit untrüglicher Gewißheit vorherſah; den er ſchuf, um ihn als ein Werkzeug zur Erreichung ſeiner Abſichten zu brauchen?

Wie gefällt dem Leſer folgende Geſchichte? Ein Monarch hatte mit einem Nachbar Krieg, und belagerte eine Feſtung. Darin war ein Treuloſer, der ſich, gegen eine Belohnung, anheiſchig machte, die Stadt in die Hände des Feindes zu ſpielen. Die Anerbietung ward angenommen, und die Stadt verrathen. Der Eroberer zahlte dem Verräther das verſprochene Geld; und nachdem dieſer den Lohn empfangen, ließ ihn der Eroberer, zur Strafe ſeiner Treuloſigkeit, hinrichten.

Iſt das gerecht, oder war nicht Fabrizius gerechter, als er dem Pyrrhus den treuloſen Arzt zurükſandte? Eine ſonderbare Gerechtigkeit, die erſt das Verbrechen geſchehen läßt, es benuzt, und dann beſtraft! Wenigſtens iſt ſie ziemlich bequem und vortheilhaft.

Und das iſt das Bild, welches uns die Verfechter der Freiheit und der Strafgerechtigkeit von dem allerhöchſten Weſen machen. Mit Widerwillen male ich es aus, ich muß es aber. Hier iſt es:

Gott kennt den Verbrecher, und läßt ihn ſündigen; er braucht ihn zur Ausführung ſeines Plans; und wann er ihn gebraucht hat, zieht er ihn zur Strafe — zur Ewigen Strafe.

Wem ſchaudert nicht —? und doch iſts noch nicht all. Jener Tyrann hatte den Verräther nicht geſucht — Gott ſchuf den Sünder; Jener hatte den Treuloſen nicht in die Umſtände verſezt, die ihn zum Verbrecher machten — Gott iſts, der Dieſen in drükkende Armuth verſenkt, und Jenen durch Reichthum in verführeriſche Umſtände verſezt! — Von Ewigkeit her wußte Er die Treuloſigkeit — und ließ ſie geſchehen. Ich mag nicht weiter gehn.

11. Artikel. Das Syſtem der Freiheit iſt für die Güte Gottes gefährlicher, als das Syſtem des Mechanismus.

Iſt überhaupt die Sünde ein Einwurf wider Gottes Vatergüte, ſo iſt ſie für den Verfechter der Freiheit weit furchtbarer, als für den Mechaniſten. Leſer, die Behauptung befremdet dich — Wohlan, höre zu!

Du, der du die Freiheit behaupteſt, du ſagſt und du mußt ſagen, daß der Wille des

Sünders verderbt iſt — daß der Menſch im Grunde ſeiner Seele verkehrt iſt. Denn die Sünde iſt, vermöge der Freiheit, ein Werk des Willens und des Verſtandes.

Ich ſage, und bin dazu berechtigt: Der Wille des Menſchen iſt immer gut — ſeine Seele iſt nicht verdorben; wenn er ſündigt, ſo iſt es blos durch den Zwang der Umſtände und ſeiner Konſtitution; er hat keinen Gefallen daran — Deß iſt mir ſein innrer Kampf, ſeine Reue, ein unverwerflicher Zeuge.

Nach deiner Lehre, iſt der Menſch ganz verderbt — nach der meinigen, iſt ſeine Seele unverſehrt.

Ob, nach deiner Lehre, Erlöſung von der Sünde ſey, das magſt du ſehen. Nach meiner, dürfen nur die Umſtände verändert, die Seele von dieſem hinfälligen Körper, in welchem die Leidenſchaften wüthen, erlöſt werden; ſo iſt der Menſch gut.

Alſo machſt du den Menſchen viel elender, als ich; bei dir iſt er weſentlich elend, weil er von Grund aus böſe iſt. Bei mir fällt alles Uebel der innern Moralität weg, und es bleibt

nur außerweſentliches, äuſſerliches Unglük, das nie das innre Weſen des Menſchen trift.

Siehe nun, wer bedarf mehr einer Theodicee; du oder ich? Wer vermuthet das gröſte Uebel in der Welt? Wer ſezt die Güte Gottes in die gröſte Gefahr? Nach meiner Hypotheſe, iſt nur phyſiſches Uebel; nach deiner, kommt zu dem phyſiſchen das noch ſchreklichere moraliſche Uebel. Umſonſt ſagſt du: Der Menſch kann die Sünde meiden. Er mag können oder nicht; er ſündigte, und Gott ſchuf ihn. Und — Lieber — vermeide doch alle Sünde, da du es kannſt!

Du wirſt gemerkt haben, daß ich keinen Vortheil aus der Lehre von dem angebornen Verderben der Menſchen gezogen habe.

12. Artikel. Vierte Frage.

„Hebt der Mechanismus nicht alle Moralität auf?

„Wenn aber der Menſch nach mechaniſchem „Zwange handelt, wo bleibt Tugend und La„ſter; iſt dann nicht alles gleichgültig?„

Wie

Wie ſo? Bleiben die guten und übeln Folgen der Handlungen nicht immer die nemlichen? Iſt Gift nicht immer Gift, und Brod nicht immer Brod, ob ſie gleich beide unwillkührlich, und, aus der Nothwendigkeit ihrer Natur, das eine tödtet und das andre nährt?

„Aber die Moralität?„ Dieſe iſt nicht in der That, ſondern in dem Urtheil über die Handlung. Und das Urtheil bleibt immer.

„Es iſt aber eben ſo nothwendig, ſo mechaniſch, als die That?„

Ja. Und was folgt daraus? Etwa, daß der Menſch nicht moraliſch iſt?

„Das wol nicht; aber daß ſeine Moralität unwillkührlich iſt; daß ſie nicht ſein Werk, ſein Verdienſt iſt, ſondern ein bloßes Glük.„

Das gebe ich völlig zu. Was will man daraus für einen Einwurf gegen meine Hypotheſe ziehn? Dadurch gewinnt ſie noch einen Vortheil.

In der Hypotheſe von der Freiheit, iſt der Menſch böſe, und es iſt ſehr zweifelhaft, ob er jemals gut werden wird, weil es auf ſeinen Willen ankommt, der böſe iſt; und alſo

ſchwerlich das Gute lieben wird. Nach meiner Hypotheſe, iſt der Menſch im Grunde gut, und nur äußerlich böſe, weil ihn die Umſtände zum Böſen zwingen. Dieſe werden aber nicht immer währen. Seine mechaniſche Entwikkelung hängt ganz von Gott, der gut iſt, ab, und nie von ſeinem eignen Willen, der verdorben werden kann. Alſo werden alle Menſchen zuverläßig gut werden.

Es iſt Zeit, daß ich von einer Materie abbreche, die ich nur als eine Abweichung von meinem Plane betrachte.

IV. Buch.

Von der Nothwendigkeit des Uebels.

IV. Theil.

Daß das moraliſche Uebel ganz unvermeidlich iſt.

I. Kapitel.

Ueberſicht des vorhergehenden.

Da manche Unterſuchung im vorhergehenden ziemlich weitläuftig gerathen iſt, und da ich manche verwandte Materie, die nicht nothwendig hierher gehörte, als die von der Freiheit, von der Aktivität der Vernunft, ihrer Wichtigkeit halber und wegen ihres Einfluſſes auf meinen Gegenſtand, abgehandelt habe; ſo möchte der Leſer durch dieſe dunkeln und Nebenwege ſeine Bahn nicht wieder erkennen; ich muß ihm alſo ſeinen Standort bezeichnen.

Die Frage iſt von der Vermeidlichkeit oder Unvermeidlichkeit des moraliſchen Uebels.

Um ſolche zu unterſuchen, war es nöthig, die Quellen deſſelben, d. h. die Triebfedern des menſchlichen Thuns und Laſſens, kennen zu lernen.

Dieſe Triebe ſind

1) Der innre Drang der Kräfte, ihre eigne Schnellkraft. (S. IV. B. II. Th. VII. K. S. 75. ff.)

2) Der Trieb der Nachahmung. (S. IV. B. II. Th. VII. K. S. 112. ff.)

3) Der Inſtinkt. (S. IV. B. II. Th. VII. K. S. 85. ff.)

4) Die Gewöhnung. (S. IV. B. II. Th. VII. K. S. 115. ff.)

5) Die Vernunft.

6) Das Gefühl, worunter das Bedürfniß, die Neigungen und die Leidenſchaften begriffen ſind.

Von allen dieſen Triebkräften iſt keine gefährlicher, als das Gefühl mit ſeinem Gefolge, und insbeſondre die Leidenſchaft. Deswegen mußten wir unterſuchen:

„Ob

„Ob uns der Schöpfer nicht von Leiden-
„ſchaft frei hätte ſchaffen können?„

Die Beantwortung dieſer Frage beruhte auf folgender: nemlich

„Ob die andern Triebkräfte in dem Men-
„ſchen nicht zureichten, ihn thätig zu ma-
„chen, wie es ſein Wohl erfordert?„

Wir unterſuchten alſo

1) Den innern Reiz der Kräfte ſelbſt, und fanden,

„Daß er keine anhaltende regelmäßige
„Aktivität erzeugen konnte — ſondern daß
„er den Menſchen abwechſelnd in Unthätig-
„keit verſenkte, und in Muthwillen ſtürzte.
„Dieſes, wenn das Uebermaaß der Kräfte
„ſolche in Bewegung ſezte; und jenes, wenn
„kein Uebermaaß und folglich kein Reiz ſtatt
„fände.„

2) Den Trieb zur Nachahmung — „Dieſer
„konnte gar keinen erſten Reiz abgeben, weil
„er ein Muſter brauchte; welches Muſter
„erſt von andern Trieben ſein Daſeyn erbor-
„gen mußte.„

3) Den Inſtinkt — „Dieſer konnte nur für
„Thiere, die noch tief hinunter in der Stuf-
„fenleiter

„fenleiter der Animalität ſtehen, brauchbar „ſeyn; weil er alle Veredlung hinderte.„

4) Die Gewöhnung — „Eben ſo wenig „ein erſter Trieb, als die Nachahmung — „denn der Menſch muß ſchon in Thätigkeit „geſezt worden ſeyn, ehe er aus Gewohn- „heit thätig ſeyn kann.„

Und dann wurden wir gewahr,

1) „Daß alle dieſe Triebe zuſammengenom- „men wenig Kraft hätten — welches die „Erfahrung beſtätigte.„

2) „Daß wir, mit dieſen Trieben, beiweitem „nicht alles Uebel vermieden — denn es „entſtünde hauptſächlich daraus viel Aus- „laſſungsübel; und ſelbſt thätliches Uebel, „weil der innre Trieb Muthwillen erzeugt, „die blinde Nachahmung ſchlechte Muſter „vor ſich hat, und auch nach den beſten „Muſtern ſündigen kann. Jede Gewohn- „heit, wenn ſie auch in den meiſten Fällen „gut iſt, kann ſchaden, weil die Umſtände „ſehr veränderlich ſind.„

Nun entſtund der Gedanke und der Wunſch,

„Daß

„Daß die Vernunft herrſchen und den Men-
„ſchen antreiben möchte.“

Dieſen Wunſch unterſuchten wir im dritten Theile, und zwar:

„Ob der Verſtand überhaupt aktiv oder
„paſſiv ſey; d. h. ob er unter der Botmäſ-
„ſigkeit des Willens, oder unter der Noth-
„wendigkeit der Gegenſtände ſtehe?“ und

„Ob er den Willen erzeugen könne?“

Da fanden wir, nach der genaueſten Unterſuchung,

1) „Daß die Wirkungen unſers Verſtandes
„ganz vermuthlich nicht von unſerm Wil-
„len, ſondern von den Dingen abhiengen;
„und

2) „Daß der Verſtand den Willen keineswe-
„ges erzeugen, ſondern ihm nur den Ge-
„genſtand zeigen kann, den der Wille ſchon
„ſuchte und begehrte.“

Es fehlte uns alſo immer an Triebfedern zur Thätigkeit, welche, da ſie doch ſtatt finden ſoll, auf nichts anders, als auf den Gefühlen, Neigungen, Leidenſchaften beruhen kann. Und dies iſts, was wir nunmehr zu unterſuchen haben.

II. Kapitel.

Nothwendigkeit der Gefühle.

Sollte alſo der Menſch thätig ſeyn, ſo mußten in ihm andre Triebkräfte, als die vorhergenannten, wirken. Uns Menſchen aber ſind keine anderweitigen bekannt, als die Gefühle mit ihrem Gefolge.

Wir können uns keinen andern Endzwek des Daſeyns des Menſchen und eines jeden lebenden und fühlenden Geſchöpfs denken, als beide folgende; nemlich 1) Thätigkeit, und 2) Genuß oder Wohlſeyn, Glükſeligkeit nach dem Maaße eines jeden.

Dieſe beiden Zwekke laufen in eins zuſammen, ſo daß die Thätigkeit das Mittel zum Genuß, und dieſer der Reiz zur Thätigkeit iſt. Denn jeder Genuß beſteht in der Wirkſamkeit irgend einer Kraft, des Magens, des Kopfes oder des Herzens. Genießen heißt wirken. Der Pöbel träumt zwar von einer Seligkeit in einem trägen ewigen Müßiggange, den er ſich im Himmel verſpricht. Gewiß aber würde er bald ſich dieſe Glükſeligkeit verbitten, wenn man ihm ſolche auf Erden ſchenkte; er würde

bald

bald nicht mehr ſelig ſeyn wollen. So ſagt die berühmte Deshouliere zu den Schaafen: O wie ſelig ſeyd ihr!

„Moutons, que Vous êtes heureux!„

Ich vermuthe aber, daß ihr die Seligkeit der Schaafe auf der Weide ſehr langweilig vorgekommen wäre. Solche Einfälle kann man wol bei der ſchlaffen Menlankolie einer verunglükten Liebe, nicht aber bei geſunden Tagen, haben.

Auf der andern Seite läßt ſich kein Reiz zur Thätigkeit gedenken, (kein erſter Reiz nemlich,) ohne Gefühl. Denn ſelbſt der innre Trieb der Kräfte iſt ein Gefühl.

Alſo ſcheinen Thätigkeit und Genuß unzertrennlich. Dieß verdient näher betrachtet zu werden.

1. Artikel. Worin die Glükſeligkeit oder der Genuß beſteht:

Die Glükſeligkeit oder der Genuß beſteht in keiner Art von Beſiz. Wenn das Haus gebaut iſt, hat der Bauherr wenig Vergnügen davon; wenn das Buch geſchrieben iſt, denkt der Verfaſſer wenig mehr daran; es müßte denn ſeyn, um es zu verbeſſern, d. h. um daran

daran zu arbeiten; er nimmt bald ein neues Werk vor. Wenn man eine Wiſſenſchaft ausgelernt, eine Wahrheit ganz gefaßt, eine Materie erſchöpft zu haben glaubt, bleibt man nicht dabei ſtehn, wie man es ſich wol, während der Arbeit, verſprochen hatte, um nun den erworbenen Schaz recht zu genießen. Nunmehr hat dieſer Schaz ſeinen Reiz verloren, und man ſtrebt nach einem neuen.

Dieſe Betrachtung hat den Moraliſten einen reichen Stof zu glänzenden Deklamationen gegeben, den ſie wohl genuzt haben. Daher die berüchtigte Unterredung zwiſchen Cineas und Pyrrhus, die mehr Bewundrung erregt hat, als ſie gründlich iſt. Pyrrhus ließ ſich durch die geſchikten Fragen ſeines Hofmanns fangen, weil er ſich ſelbſt nicht kannte. — Er geſteht, daß er durch alle Eroberungen, die er unternimmt, nach einer endlichen glüklichen Ruhe trachtet — Da war nun freilich der Schluß des Cineas treffend — Ey nun, Herr, was wehrets Ihnen, jezt gleich die Ruhe zu genießen? Der König von Epirus aber irrte ſich; nicht die Ruhe ſuchte er, ſondern Arbeit, vielleicht nicht einmal Erwerb, Eroberung; Arbeit wars, ſage ich, er konnte nicht ruhen, weil ſeine Kräfte Nahrung, Geſchäft verlangten.

Wenn

Wenn der Eroberer, der Geldbegierige, der Gelehrte jemals alles erwerben könnten, dergeſtalt daß ihnen nichts mehr zu erwerben übrig bliebe; ſo würden ſie, glaube ich, gern etwas verlieren, damit ſie es wieder erwerben könnten.

Nicht der Beſiz alſo, ſondern der Erwerb macht die Glükſeligkeit des Menſchen.

Was heißt aber Erwerben?

Nicht, bekommen; ſondern, erwerben?

Derjenige, der einen Schaz findet, oder dem eine reiche Erbſchaft zufällt, freuet ſich allerdings. Sollte aber ſeine Freude nicht weit größer ſeyn, wenn er den Werth dieſer Erbſchaft oder dieſes Schazzes durch Geſchiklichkeit und Fleiß und durch kluge Sparſamkeit erwürbe? Es verſteht ſich, daß dieſe Arbeit nicht zu hart und unangenehm, und die Sparſamkeit nicht zu ängſtlich ſeyn müßte; ſonſt möchte ſie das Vergnügen überwiegen. Dann freilich würde der Menſch nur nach gethaner Arbeit Vergnügen empfinden.

Man kann mir einwenden, daß das gröſſere Vergnügen des Erwerbes nicht ſowol von dem Erwerbe kommt, als daher, daß das Vergnügen verlängert und in viele kleine Theile zer-

zerſtükt iſt. Wer auf einmal zehntauſend Thaler bekömmt, freut ſich; er kann ſich aber nicht ins Unendliche freuen, weil ſeine Freudekraft, wenn ich ſo ſagen darf, nur ein gewiſſes Maaß hat. Wenn der Mann aber dieſe zehntauſend Thaler bei hundert nach und nach bekommen hätte, ſo würde ſeine Freude jedesmal beinah eben ſo groß geweſen ſeyn, denn er hätte ſich jedesmal ganz gefreuet; alſo könnte man ſagen, daß er ſich hundertmal mehr gefreut haben würde. Nun geſchieht der Erwerb ſelten bei großen Summen, ſondern nur gemeiniglich in kleinen Stükken; daher es denn kein Wunder iſt, wenn der Erwerb mehr, als ein glüklicher Zufall, Freude gewährt.

Dieſer Einwurf iſt gegründet; gewiß trägt dieſe Zerſtükkelung des Genuſſes und dieſe Vervielfältigung der Freude das ihrige zur Vermehrung der Glükſeligkeit bei. Allein, ſie macht dieſe Vermehrung nicht aus. Hier iſt mein Beweis.

Wenn ſich Freunde an den Spieltiſch ſezzen, und es käme ein Dritter dazu, der ihnen ſagte: Meine Herren, Sie können ſo und ſo viel bei Ihrem Spiel verlieren — ich kenne aber eine arme, hülfsbedürftige Familie, der geholfen ſeyn würde, wenn Jeder von Ihnen ihr

das ſchenken wollte, was er dieſen Abend verſpielen kann — ſo bin ich verſichert, daß Wenige die Wohlthat verſagen würden. Ja ein Jeder würde weit lieber den ganzen möglichen Verluſt dahin geben, als er den halben Verluſt bezahlt. Wer um bloße Marquen ſpielt, zählt doch ſeine Marquen, wenigſtens am Ende des Spiels, durch, und geht, während dem Spiele, damit ſo haushälteriſch, als mit baarer Münze, um. Ja ich glaube, daß Mancher gern bezahlen würde, wenn er nur ein gutes Spiel hätte, einen gewiſſen Coup, den er vorhat, ausführen, und etwa mit acht Taroks großultimo machen könnte. Wie Mancher kauft nicht, wenn er König iſt, einem Andern das Spiel ab, was ihm vielleicht noch koſten wird.

Ich weiß, daß man hier von der Hofnung, von der Ehre und andern Trieben ſagen kann. Auch dieſe thun das ihrige; ich glaube aber, daß das meiſte auf die Rechnung der Thätigkeit und Betriebſamkeit geſchrieben werden muß. Denn, wenn das nicht wäre, warum würde der Mann mit zehntauſend Thaler Einnahme ſich an den Spieltiſch ſezzen, wo er einen Gulden gewinnen kann? Was iſt ihm denn an dem Gulden gelegen? Nichts — An Thätigkeit, an Beſchäftigung aber — ſehr viel.

Alſo iſt Erwerben Thåtigkeit; in der Thåtigkeit, in der Anſtrengung der Kråfte iſt der hohe Genuß des Erwerbes.

Noch ein Wort vom Spiel — es heißt ja, daß man bei demſelben den Menſchen am beſten kennen lernen kann. Man wendet mir ein, daß, wenn die Thåtigkeit das Vergnůgen ausmachte, der Spieler mit eben ſo viel Vergnůgen verlieren als gewinnen můßte, was doch in der That nicht geſchieht. Wie ſauer, wie verdroſſen ſieht nicht mancher Spieler aus, wenn die Karte, die er wůnſcht, ausbleibt, oder ſein Plan mislingt — wie unzufrieden iſt er, wenn er ſein Geld hingeben muß!

Das iſt wahr — allein, er geht doch wieder ans Spiel — er muß alſo wol, ſelbſt noch bei einem unglůklichen Spiele, Unterhaltung finden. Selbſt bei ſolchem Spiele, wo es nicht auf eine Kleinigkeit ankommt, wie viele Streiche des widrigen Glůks gehôren dazu, um ihn von der verderblichen Luſt zu heilen?

Ich habe es ſchon eingeſtanden, daß mehrere Triebe den Spieler beſeelen. Ehrliebe, Habſucht, Hofnung — alles trift hier zuſammen.

Ich könnte noch ſagen, daß mancher mit gleichem Muthe verliert und gewinnt — Allein, darauf will ich wenig rechnen; denn ich vermuthe, daß dieſe Mäßigung bei demjenigen, der mit Vergnügen ſpielt, und folglich ganz ſpielt, vielmehr eine Wirkung ſeiner Sittlichkeit, als ſeiner Gleichgültigkeit, iſt.

Woher mag aber dieſer Verdruß kommen?

Aus zween Gründen, deucht mir. Einmal aus dem Mangel an Beſchäftigung. Ein ſchlechtes Spiel gibt nichts zu denken; man thut dabei wenig mehr, als daß man Karten aufnimmt und hingibt. Man kann keinen Plan machen, man wirkt nicht, und folgt nur der Wirkung derer, die das Spiel in Händen haben. Und man hat freilich wenig Freude davon, wenn man ſich herumſchleppen laſſen muß.

Die zwote Urſach des Verdruſſes iſt die fehlgeſchlagene Hofnung, und die Vereitlung der Planen und Abſichten.

Es ließe ſich noch vieles hiervon ſagen, als z. B. daß ein großes Spiel, wobei man weiter nichts zu thun hat, um das Geld einzuſtreichen, als die Karten auf den Tiſch zu legen, dem Gewinner weniger Vergnügen macht, als ein

ein mäßiges Spiel, welches Kunſt erfodert: daß diejenigen, welche ohne Aufmerkſamkeit ſpielen, ihr Geld auch mit der vollkommenſten Gleichgültigkeit hingeben, daß man lieber Lhombre, als Würfel, ſpielt; u. ſ. w. u. ſ. w. Dieſe Beobachtungen würden noch ein gröſſeres Licht über meine Materie verbreiten — allein ich breche ab, um nicht gar zu lange bei dem Spiele zu verweilen.

Aus dem, was ich bisher geſagt habe, ſcheint mir folgendes zu fließen.

1) Daß der Erwerb, und nicht der Beſitz, die vornehmſte Seligkeit des Menſchen iſt.

2) Daß das Erwerben nur deswegen ſo angenehm iſt, weil unſre Kräfte dabei in Thätigkeit geſezt werden.

3) Daß alſo ein großer Theil unſrer Glükſeligkeit in der Uebung unſrer Kräfte beſteht.

Aus dieſer Quelle fließt der Muthwille der Kinder, die Neigung zum Spiele aller Art, die Geſprächigkeit und Schwazhaftigkeit in Geſellſchaft, die Eroberungsſucht, und jedes unruhige Weſen, welches den Menſchen, dem Scheine nach, ſo häufig und ſo gewaltig plagt.

Wie viele Menſchen, von welchen man ſagt: „Warum plakken ſie ſich doch? die Tho„ren! ſie könnten ſo ruhig ſeyn.“ Oefters ſtimmen ſie ſelbſt mit in dieſen Vorwurf ein, und führen über ihr unruhiges Leben die bitterſten Klagen. Klagende und Tadler irren ſich — ſollten erſtere die Ruh' erlangen, nach der ſie ſeufzen; ſie würden ſolche nicht ertragen.

Aus Mangel einer genauen Einſicht in dieſe Grundſäzze, werden viele ſchiefe Urtheile über das Betragen der Menſchen gefällt. Daher entſteht, deucht mir, das häufige Schreien über Bosheit; daher kommts, daß man viele Handlungen ganz unrichtig erklärt. Ein Beiſpiel davon.

Der Abbe Trüblet, in ſeinem Eſſais de Litterature et de Morale, ſagt von der Unterhaltung in dem geſellſchaftlichen Umgange:

„Wenn man nur aufmerkſame und ver„ſtändige Zuhörer findet, ſo iſts angenehmer „zu ſprechen, als zu hören; der Redende hat „mehr Beſchäftigung, mehr Erſchütterung, „als der Zuhörer.“ *)

*) Pourvuqu' on ſoit entendu et gouté, on s'amuſe plus en parlant qu' en écoutant. Celui qui parle, eſt toujours plus occupé, plus agité, que celui qui écoute.

Die Bewegung, die Thätigkeit der Kräfte iſt ihm eine Urſach des mehreren Vergnügens. Aber er hat den Grundſaz nicht in ſeinem ganzen Umfange gedacht; denn gleich darauf fällt er, auf gut moraliſch, auf die Eitelkeit.

„Die Eitelkeit, ſagt er, würzet das Ver„gnügen zu reden. Reden iſt zugleich ein Ver„gnügen des Verſtandes und des Herzens. „Dahingegen iſt das Vergnügen zu hören nur „ein Vergnügen des Verſtandes. Lezteres „ſchmeichelt der Eigenliebe nicht; es hat viel„mehr etwas demüthigendes. „ *)

Freilich iſt das auch manchmal wahr, aber nicht immer; es mußte alſo nicht ſo allgemein ausgedrukt werden.

Noch eine ſolche Deklamation deſſelben Verfaſſers wider die Ehrbegierde.

„Man nehme dem Menſchen die Ehrbe„gierde, ſagt er; ſo wird die Eitelkeit in Ohn„macht und Unthätigkeit verſinken. Von den „Leidenſchaften hat die Eitelkeit ihre ganze Kraft, ihre

*) La vanité aſſaiſonne le plaiſir de parler. C'eſt tout enſemble un plaiſir de l'eſprit et du coeur. Au contraire, le plaiſir d'ecouter n'eſt guères qu'un plaiſir de l'eſprit; il ne flatte point l'amour propre; il a même quelque choſe d'humiliant.

„ihre ganze Betriebſamkeit. Dieſe Betrieb„ſamkeit hat auch ihre guten Wirkungen, wenn „ſie auch zuweilen ſchädlich iſt. Alſo ſind die „Leidenſchaften in gewiſſer Rükſicht gut: aber „mehrentheils nur für ſolche, die davon frei „ſind. Dieſe ſind es, welche den beſten Ge„nuß davon haben. Diejenigen aber, in wel„chen die Leidenſchaften wohnen, haben tau„ſend Mühſeligkeiten gegen ein Vergnügen. Die „Begierde nach Ruhm, z. B. feuert diejenigen, „welche ſie beſeelt, zu vielen nüzlichen Unter„nehmen an: ſie gibt uns Schriftſteller, Hel„den, ꝛc. Macht ſie aber Glükliche? Weit ge„fehlt! „ *)

U 5 Warum

*) Otez aux hommes l'ambition, la vanité va tomber dans la langueur et dans l'inaction. Les paſſions en font tout le mouvement, tout le jeu, pour ainſi dire; et ce mouvement, ce jeu, ont de bons effets, ſ'ils en ont de mauvais. Ainſi les paſſions ſont bonnes à certains égards, mais ce n'eſt guères que pour ceux qui en ſont exempts. Ce ſont eux qui en retirent les principaux avantages. Quant aux paſſionnés eux-mêmes, mille peines pour un plaiſir. L'amour de la gloire, par exemple, fait faire à ceux qu'il anime, bien des choſes utiles à la ſociété. Il nous donne des Ecrivains, des Héros etc. mais donne-t-il le bonheur? Il s'en faut bien. (*Trublet Eſſais* etc. Tom. IV. pag. 341.)

Warum denn, weit gefehlt? Wie? wenn der Thätige, der Ruhmſůchtige in ſeinem Beſtreben nach Ruhm, in dem Beſtreben ſelbſt, ſeine Zufriedenheit, ſeinen Genuß findet? Wenn das nicht wåre, wůrde er ſo thåtig ſeyn? Schwerlich.

Denn — wer nur durch die Begierde, einen Zwek zu erreichen, in ſeinem Beſtreben geſtårkt wird — iſt wenig thåtig, er ruhet oft, er arbeitet gemåchlich. Nur der geht ſchnell, anhaltend, eifrig, der ſchon in der Arbeit ſelbſt Vergnůgen findet.

Was den Schriftſteller betrift, iſt ſehr zu vermuthen, daß er von ſeiner Arbeit — ich ſage — nicht von ſeinem Gewinn, nicht von ſeinem Ruhm, nicht von der Erreichung ſeines Zweckes — ich ſage — von ſeiner Arbeit mehr Genuß hat, als der Leſer. Schwerlich wird ſich ein Leſer finden, der mit ſo vielem Vergnůgen ſein Buch leſen wird, als der Verfaſſer es geſchrieben hat. Und der eigentliche Nuzzen — der iſt ganz fůr den Verfaſſer — Dieſer hat zehnmal mehr darin gelernt, als der fleißigſte Leſer jemals lernen wird.

Und zwar iſt die Arbeit um deſto angenehmer, je ſchwerer ſie iſt, wenn ſie nur nicht die Kråfte fruchtlos erſchöpft.

Frei-

Freilich gibt es viele Menſchen, welchen dieſe Thätigkeit wenig behagt; es gibt träge Seelen, die ihre Tage in träger Ruh dahin verſchlummern können. Dieſe ſind ſchwache, matte Menſchen; jene haben nur mittelmäßige Kräfte. Mir deucht, daß die Thätigkeit der Maaßſtab iſt, nach welchem der Grad der Kräfte ſich mit Zuverläßigkeit angeben läßt.

Die Thätigſten haben auch ihre Perioden der Ruh, der Schläfrigkeit und Muthloſigkeit. Es ſind die Zeiten der Erſchöpfung oder der Krankheit. Dann iſt ihnen die Ruh ſo nothwendig und ſo angenehm, als bei vollen geſunden Kräften, die Thätigkeit.

Es iſt kein Menſch, vornehmlich in den Gegenden, wo die Cultur der Kräfte ſolche erhöht, der nicht immer einiges Geſchäft ſuche. Der ärgſte Faullenzer geht doch wol dann und wann ſpazieren.

Der erſte Theil unſrer Seligkeit beſteht alſo in der Uebung unſrer Kräfte. Den andern finde ich in der Befriedigung der Bedürfniſſe.

Worin beſteht aber dieſe Befriedigung? Wieder in Thätigkeit. Der Hunger iſt eine Wirkung der Thätigkeit des Magens, der nach einem

nem Gegenſtand verlangt, auf welchen er wirken könne. So iſts mit allen unſern Bedürfniſſen, ſie ſind Thätigkeit; ein einziges ausgenommen, nemlich die Ruh.

Dieſe iſt aber eine Vorbereitung zur Thätigkeit; und der Genuß, das Vergnügen, das ſie gewährt, iſt von kurzer Dauer.

Man kann alſo die ganze Glükſeligkeit des Menſchen, alle Vergnügungen des Geiſtes, des Herzens, und des Leibes auf dieſen einzigen Begrif — **Thätigkeit** — zurükführen. Entweder Thätigkeit ſelbſt, oder Vorbereitung zur Thätigkeit — **Ruh.**

In der That, alle Geſchäfte ſind Thätigkeit — das verſteht ſich: alle Vergnügungen ſind Thätigkeit, Eſſen und Trinken, Sprechen und Spielen, Tanz, Muſik, und zwar Muſik machen und Muſik anhören; Leſen und Zuhören, alle Empfindungen ſind Thätigkeit.

Woraus im Vorbeigehen zu ſchließen iſt, daß die Thätigkeit die Beſtimmung des Menſchen ſeyn muß; weil er nur in derſelben dauerhaftes Wohl empfinden kann.

Die Thätigkeit veredelt die Kräfte — folglich iſt es die Beſtimmung des Menſchen, ſeine Kräfte zu veredeln.

Was

Was folgt daraus —? Daß der größte Sünder vor Gott und Menſchen — der Faullenzer iſt.

Die ganze Glükſeligkeit des Menſchen gründet ſich auf Gefühl, auf angenehmes Gefühl.

Worin beſteht aber das Gefühl, die Annehmlichkeit in der Uebung der Kräfte? Eine betrachtungswürdige Frage!

Sie beſteht in dem innern Triebe der Kräfte ſelbſt. Jede Kraft, die im Stande iſt zu wirken, will ihre Wirkſamkeit äußern. Findet ſie keinen Gegenſtand, wird ihr Beſtreben gehemmt, zurükgehalten; ſo wird ſie unruhig, und beunruhigt den Menſchen. Daher die tödtende Plage der Langenweile.

Je mehr dieſe Kräfte von der Natur oder der Uebung Schnellkraft bekommen haben, deſtomehr verlangen ſie nach Gegenſtänden und nach Raum zur Wirkſamkeit; deſto mehr plagen ſie den Menſchen, wenn irgend etwas ihrem Beſtreben Einhalt thut. Dann iſt ihnen der Kreis der Bedürfniſſe zum Leben und zum Wohlſtande viel zu eng; ſie ſchaffen ſich neue Bedürfniſſe, ja ſie ſtreben ohne Ziel, und bloß weil ſie ſtreben müſſen, ſie unternehmen unnöthige, überflüßige Arbeit — ja wolgar, wenn

ſie

ſie nichts anders finden, verfallen ſie auf ſchädliche Unternehmungen.

Dieſe Betrachtung, welche bisher von den Pſychologen und Moraliſten, meines Wiſſens, iſt überſehn worden, gibt herrliche Aufſchlüſſe zu dem Betragen des Menſchen. Daraus kann man ſo manche anſcheinende Thorheit erklären, den Grund des Muthwillens angeben, die wichtige Frage von der Bosheit, von den zwekloſen Streichen des Leichtſinnes, beantworten. Die unerklärbare, ich möchte ſagen, die widerſinnige Bosheit, aus welcher man viele Vergehen herzuleiten pflegt, fällt ganz weg; die ganze moraliſche Beurtheilung des Menſchen wird auf ſehr einfache Gründe zurükgeführt.

Wenn Thätigkeit und Veredlung der Kräfte, Glükſeligkeit iſt, und wenn der Menſch beſtändig in der Glükſeligkeit fortſchreiten ſollte; ſo mußte ſeine Betriebſamkeit über die engen Gränzen der Naturbedürfniſſe hinausgehen — ſonſt konnte er grade ſo glüklich ſeyn, als ein Thier, und nicht glüklicher. Alſo mußte ſeine Betriebſamkeit nicht blos auf den Bedürfniſſen beruhn.

Dieſe waren freilich einer von den erſten Reizen, welche die Kräfte wekken mußten; ſie konnten aber nicht lange zureichen.

Alſo

Alſo mußte der Menſch geneigt ſeyn, 1) ſich künſtliche Bedürfniſſe zu machen, und 2) ohne Bedürfniß, ohne anſcheinenden Zwek zu handeln; damit es ihm niemals an Trieb und an Stof fehlen möchte, ſeine Kräfte durch Uebung zu entwikkeln.

Und ſo iſt gerade der Menſch beſchaffen. Wohl ihm! Dank dem Schöpfer!

Nach dieſer Theorie wird der betrübte Widerſpruch, der zwiſchen der Natur und der Moral obwaltete, völlig gehoben. Die Moral ſagte: Bleib bei den Bedürfniſſen der Natur ſtehn, verlange nichts mehr, als was du bedarfſt. Die Natur erhob ſich mit ihrem Beſtreben immer ſehr weit über dieſe Schranken hinaus. Man wußte nicht, wem man Gehör geben und Folge leiſten ſollte. Zum Glük redete die Natur ſtärker, als die ſchüchterne Moral: ſonſt hätte uns dieſe zu trägen Hottentotten oder ſtumpfen Feuerländern gemacht. Nach den eben geprüften Grundſäzzen aber redet die Moral mit der Natur einerlei Sprache. Beide rufen uns zu: „Sey thätig! auch über deine Bedürfniſſe — darin wirſt du Veredlung und innige Seligkeit finden — ſteig immer höher, denn du biſt einer hohen Seligkeit fähig.„

„Du

„Du biſt ein höheres Geſchöpf, ein viel
„Geliebteres dem hohen Schöpfer!“

Man kann aber eine zwiefache Seligkeit denken — die eine im Genuß oder Gefühl oder Thätigkeit; und die andre im Anſchauen, in der Betrachtung, in der Erkenntniß der Wahrheit.

Ich bins zufrieden; in den Worten muß man nicht ſchwierig ſeyn: obgleich Betrachten, Nachdenken auch Wirkungen, auch Thätigkeit ſind.

2. Artikel. Nothwendigkeit des Gefühls zum Genuß.

Was heißt Genuß? Das Wohlbehagen, oder die Zufriedenheit über einen gewiſſen Zuſtand, eine Handlung, einen Wechſel. Alle Zuſtände können alſo weder gleichgültig noch gleich ſeyn. Der dem Genuß entgegengeſezte Zuſtand, d. h. in welchem ich den Genuß nicht habe, muß minder angenehm ſeyn, als lezterer. Die Gegenſtände müſſen alſo auf mich wirken — ich ſage die Gegenſtände — darunter verſtehe ich auch die inneren, als die Bedürfniſſe und die Unruh der vollen Kräfte. Dieſe Wirkung der Dinge auf mich, iſt Gefühl.

Man

Man verſuche doch, ſich einem Genuß, eine Glükſeligkeit ohne Gefühl, d. h. ohne Einwirkung irgend eines Dinges oder einer Kraft auf uns, ohne eine Verändrung des Verſtandes, ohne Wahrnehmung dieſer Verändrung, und ohne Wohlgefallen an dieſer Wahrnehmung, zu denken.

Ein Weſen ohne Gefühl hat keinen Genuß.

Ich ſehe den Einwurf, den man mir machen wird — „Gott iſt höchſtſelig, und doch „vermag nichts auf ihn zu wirken.„

Es iſt ſchwer, von Gott zu ſprechen — was ich davon ſagen kann, wird in dem fünften Artikel vorkommen.

3. Artikel. Nothwendigkeit der Bedürfniſſe.

Sobald Wohlbehagen, und Mangel an demſelben ſtatt findet, entſteht die Begierde nach erſterem; dieſe Begierde iſt Bedürfniß. Das unbefriedigte Bedürfniß wird Leiden, und erzeugt den Trieb, von dieſer unangenehmen Lage befreit zu werden.

Dieſes Bedürfniß hat ein entwikkeltes Gefühl zum Grunde, und nur die Kenntniß und

das Bewußtſeyn deſſelben kann den Menſchen thätig machen und ihm Genuß gewähren.

Die Natur konnte aber, zur Erreichung ihrer Abſichten, nicht auf die Entwikkelung der Kenntniſſe warten; ſie mußte ſelbſt für dieſe Entwikkelung ſorgen. Jene Bedürfniſſe konnten alſo nicht die erſten Reize abgeben. Folglich mußte der Menſch andre Bedürfniſſe haben, die ihn wekten. Aus dieſem Grunde unterwarf ihn der Schöpfer körperlichen Bedürfniſſen, von deren Befriedigung ſein Leben abhieng, welche ſich kräftig hören und fühlen ließen, ohne ſich durch irgend eine Täuſchung oder Störung zum Schweigen bringen zu laſſen.

Ohne Bedürfniſſe läßt ſich folglich keine Entwikkelung denken.

4. Artikel. Einige Folgerungen.

Es ſey mir vergönnt, einen Blik höher hinauf zu werfen.

Wenn Glükſeligkeit nicht ſowol in dem Beſiz, als in dem Erwerb von Gütern aller Art beſteht; ſo konnte kein Geſchöpf vollkommen, (ich meine hier nicht die abſolute Vollkommenheit, wie man ſich die göttliche denkt; ſondern

ſondern die der Gattung erreichbare Vollkommenheit;) kein Geſchöpf, ſag' ich, konnte vollkommen geſchaffen werden; es mußte aus der Hand des Schöpfers nur Anlagen, nur Keime erhalten, welche es hernach durch eignen Fleiß entwikkeln ſollte.

Der Reiz zu dieſer Entwikkelung konnte nur in Gefühlen und Bedürfniſſen beſtehn.

Dieſes gilt ebenfalls von ſolchen Geſchöpfen, welche beſtimmt waren, einſtens als reine Geiſter, wenn ſolche nüzlich ſind, in reinen geiſtigen Vergnügungen ihre Seligkeit zu finden; weil der erſte Reiz zur Entwikkelung ihrer Geiſteskräfte von Gefühlen und Bedürfniſſen hergenommen werden mußte.

In einem Geiſte, wenn ein Geiſt ein einfaches, unkörperliches Weſen iſt, läßt ſich kein Bedürfniß denken — denn Bedürfniß iſt Mangel; und was kann für ein Mangel bei einem Weſen ſtatt finden, das vollkommen einfach, folglich immer ganz iſt, und das nichts verlieren und nichts dazu bekommen kann?

Nach dieſen Grundſäzzen, müßte jedes Geſchöpf, auch das edelſte,

1) Wenigſtens eine Zeitlang mit einem Körper verbunden geweſen ſeyn.

2) Es muß von den unterſten Stuffen der unentwikkelten Fähigkeit ausgegangen, und nur ſtuffenweiſe zur Vollkommenheit geſtiegen ſeyn.

3) Alle müſſen Bedürfniſſe gehabt haben.

4) Alle haben fehlen können und wirklich gefehlt, wegen ihrer Unvollkommenheit.

5) Alle ſind eine Zeitlang den Leidenſchaften unterworfen geweſen; weil ſie unvollkommen waren, einen Körper und Bedürfniſſe hatten.

6) Nur alsdann erſt haben ſie können von Bedürfniſſen und Leidenſchaften freigemacht werden, wann ihre Geiſteskräfte viel Entwikkelung und Schnellkraft gewonnen haben, daß ſie nun durch ihren eignen Reiz und innre Kraft wirken können.

7) Folglich haben alle Geſchöpfe, die zu einem höheren Leben, zu einer geiſtigen Glükſeligkeit beſtimmt waren, eine unſerm Tode analogiſche Verändrung erleiden müſſen.

8) Ein Geſchöpf, das mit ſeiner ganzen Vollkommenheit geſchaffen worden wäre, wenn es ſonſt möglich iſt, würde nur nach außen wirken, und das Anſchauen der Wahrheit und ſeiner Thätigkeit genießen. Freilich ein beträchtliches Maaß von Seligkeit. Es würde

ihm

ihm aber aller Genuß des eignen Wachsthums abgehen; es würde alles Vergnügen vermiſſen, welches man aus dem Nachdenken und der Entdekkung der Wahrheit ſchöpft, und niemals die Ermunterung der Neuheit genießen.

Noch ein Beweis, daß jedes, auch höheres, Geſchöpf, welches nicht mit Kenntniſſen geſchaffen iſt, ſondern Kenntniſſe erwerben ſoll, einen Körper haben oder gehabt haben muß, iſt dieſer — Daß es mit der Körperwelt in Verbindung ſtehn muß, um die Kenntniß von derſelben zu erlangen. Und alle Philoſophen ſind der Meinung, daß ein Körper dazu nöthig iſt. Die Bekanntſchaft a priori mit der Körperwelt, würde die Allwiſſenheit erfodern.

Welche herrliche Aufſchlüſſe gibt dieſe Theorie zu manchen Geheimniſſen in den wunderbaren Fügungen der göttlichen Weisheit!

5. Artikel. Von den geiſtigen Gefühlen.

Wenn der Menſch ſo weit gekommen iſt, daß er Sinn für Wahrheit und Ordnung, für Größe, Weisheit und Tugend hat — alsdann wird der innre Trieb ſeiner Verſtandeskräfte ihm zum Bedürfniß, und das Anſchauen der Wahrheit, der Ordnung, zum ſeligen Ge-

fühl. Dann kann er vielleicht der Bedürfniſſe und der Gefühle des Körpers entbehren. Allein er mußte durch dieſe erſt zu jener Vollkommenheit erhoben werden. Alſo immer Gefühle und Bedürfniſſe; erſt körperliche, dann geiſtige.

Ich ſehe es, man wird mir wieder mit der Seligkeit Gottes begegnen. Gott iſt von Ewigkeit her immer derſelbe geweſen; nie hat er an Vollkommenheit zugenommen; nie hat er Vollkommenheiten entwikkelt; von Ewigkeit her iſt er ein unvermiſchter Geiſt; man kann ſich in ihm kein Bedürfniß denken, und mithin kein Gefühl, keinen eigentlichen Genuß. Daraus läßt ſich ſchließen, daß noch eine Seligkeit anders, als nach vorbemeldeten Grundſäzzen möglich ſey.

Und wer wills wagen, aus der Möglichkeit bei Gott auf die Möglichkeit bei den Geſchöpfen zu ſchließen? Gott iſt von Ewigkeit — Gott iſt Schöpfer —

III. Kapitel.

Nothwendigkeit der Leidenſchaften.

Sobald wir Bedürfniſſe annehmen, ſind die Leidenſchaften unvermeidlich, aus folgenden Gründen:

1) Die Eindrükke die wir von außenher empfangen, ſind nicht alle gleich, weil die Dinge ſelbſt in ihrer Natur und ihren Wirkungen unmöglich gleich ſeyn können. Wenn nun aber gemäßigte Eindrükke uns beſtimmen, reizen, bewegen ſollen, damit wir thätig ſeyn; ſo müſſen ſchlechterdings ſtärkere Eindrükke weit mächtiger wirken, heftigere Bewegungen bei uns verurſachen; und ſolche heftige Bewegungen ſind Leidenſchaften. Gewaltſame Stöße werden uns ſo ſehr erſchüttern, daß alle unſre Kräfte in einen Punkt vereinigt werden, ſo daß wir ganz aus dem Gleichgewicht gerathen, und keine Zeit noch Kraft übrig iſt, um jener Hauptbewegung zu widerſtehn. Solche Erſchütterung iſt das Toben der Leidenſchaften, welches uns gänzlich betäubt.

2) Das Bedürfniß kann, beim Mangel, oder bei einer unordentlichen Beſchaffenheit des Körpers, bei Gährung und Schärfe der Säfte, ſo dringend werden, daß die Empfindung deſſelben jedes andre Gefühl erſtikt — Dann entſteht Leidenſchaft, Wuth, Raſerei.

3) Die Bedürfniſſe ſind im Körper, weil ein Geiſt, ein einfaches Weſen, da es nichts verlieren, nichts dazu bekommen kann, auch keinen eigentlichen Bedürfniſſen, zu ſeiner Er-

haltung, unterworfen iſt. Die Gefühle ſind in dem Körper, weil — nach den Lehren der Philoſophen — die Körperwelt keinen unmittelbaren Eindruk auf einen Geiſt machen kann. Die Leidenſchaften ſind aber nur erhöhte Gefühle; folglich können ſie nur in demſelben ſtatt finden.

Wenn nun aber das iſt, ſo ſind die Leidenſchaften unvermeidlich. Denn der Körper, als ein zuſammengeſeztes Ding, als ein Weſen, auf welches alles Eindruk macht, als ein Weſen, welches durch ſeine eigne Kraft nicht beſtehen kann, ſondern ſeine Erhaltung von allem, was um daſſelbe iſt, erborgen muß; muß alſo von allen umgebenden Dingen modifizirt, angegriffen, geſtärkt und geſchwächt werden, ſehr oft Veränderungen leiden, bald feſt, bald weich ſeyn, bald geſund ſeyn, bald in Unordnung gerathen. Muß er denn nicht, bei ſeiner Schwäche, in dem Augenblik der Weichlichkeit, der Unordnung, gewiſſe Eindrükke weit heftiger fühlen, als bei Geſundheit und Feſtigkeit? Und was ſind dieſe heftigen Gefühle? Leidenſchaften.

„Man müßte die ganze Beſchaffenheit des „Menſchen zerſtören, und den Leib von der „Seele trennen, wenn man den Menſchen von

„Leiden-

„Leidenſchaften befreien wollte. So lange „als dieſer erhabene Gefangene (die menſchliche „Seele) die Verrichtungen der thieriſchen Seele „wird thun müſſen, ſo wird er den Leidenſchaf„ten unterworfen ſeyn.„ *)

So ſpricht ein Mönch aus dem ſechszehnten Jahrhundert.

IV. Kapitel.

Die Leidenſchaften müſſen ſtark ſeyn.

Man hat ſo viel gegen die Leidenſchaften deklamirt — hat man Recht darin? Kaum ſollte ichs denken. Wir ſingen mit Andacht:

„Was Gott thut, das iſt wohlgethan;„ und doch meiſtern wir beſtändig ſeine Werke, und keines mehr, als ſein ſichtbares Meiſterſtük — den Menſchen.

*) Il faudroit ruiner la conſtitution de l'homme et ſéparer l'ame du corps pour l'exemter des mouvemens des paſſions. Tandisque cette illuſtre priſonniere (l'ame humaine) ſera obligée de faire les mêmes fonctions que les ames des bêtes, elle ſera contrainte de concevoir des paſſions. (*Senault. Uſage des paſſions.*)

Ich habe ſchon gezeigt, daß ſtarke Triebe dem Menſchen nöthig ſind. In der That, wir haben zuweilen recht beſchwerliche Geſchäfte, welche eines ſtarken Reizes bedürfen, wenn wir ſie verrichten ſollen. Vornehmlich ſind unſre beiden Hauptgeſchäfte, nemlich die Bildung des Verſtandes und die Ausübung der Tugend, die ſchwerſten unter allen.

Wie viel Müh und Arbeit, und welches Anhalten erfordert nicht die Bildung des Verſtandes? Wie theuer koſtet dem gebildeten Geiſt ſein Fleiß und ſeine Anſtrengung? Wenn das Gefühl für Wahrheit nicht zur Leidenſchaft würde, wenn nicht oftmals die Begierde nach Beifal und Ruhm den Geiſt anfeuerte; würde er ſo gern ſeine Geſundheit dran wagen, würde er ſo anhaltend arbeiten, und dieſe Größe erreicht haben, zu welcher er gelangt iſt?

Und die Tugend — Sie iſt ein Kampf, ein ſchweres Unternehmen, ein großes Opfer. Der Kaltblütige kann ein guter, mäßiger, nüzlicher Menſch ſeyn. Aber tugendhaft? Wer ſpringt mit kaltem Blute ins Waſſer, um ein Kind daraus zu retten? Wenn das Schrekken und das Mitleid nicht zur betäubenden Leidenſchaft wird; ſo ſchrekt die Gefahr ab. Man

jam-

jammert über das Unglük, und — bleibt am Ufer ſtehn. *)

Man verwechſelt beinah die Leidenſchaften mit der Bosheit. Alle Leidenſchaften ſind nicht immer Hinderniſſe der Tugend — ja vielmehr, ſie können alle, unter gewiſſen Bedingungen, die Tugend befördern. Ohne Leidenſchaften würde der Menſch gar nichts ſeyn.

Die Selbſtliebe belebt den Menſchen, und macht ihn thätig.

„Banniſſez l'amour propre, écartez ce mobile;
„L'homme eſt enſéveli dans un repos ſterile.

Selbſt Leidenſchaften müſſen ihn wekken und reizen.

„C'eſt par les paſſions que l'homme eſt excité,
„L'ame en tire ſa force et ſon activité.

„Sans les paſſions qui viennent l'agiter,
„L'homme inſenſible à tout pourroit-il ſubſiſter? **)

Wenn

*) Siehe was ich davon III. B. II. Th. IV. Kap. 8. Art. im erſten Bande, Seite 131 ff. geſagt habe.

**) Ich glaube, daß dieſe Verſe aus Pope genommen ſind.

Wenn der Menſch, bei dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, ohne Leidenſchaften beſtehen könnte, ſo würde er wenigſtens bei außerordentlichen Vorfällen, die nicht ganz ſelten ſind, ohne ihre Hülfe umkommen.

„Es gibt Leute, die ein ſehr gutes Herz „haben, und dennoch, aus Trägheit, ihren „Freunden nicht dienen. Und man kann nicht „ſagen, daß ſie ihre Trägheit ſchon überwin„den würden, wenn ihr Herz nur wirklich gut „wäre — denn ſie mögen ſich nicht für ſich „ſelbſt anſtrengen.„

„Mancher Menſch iſt für ſeine Freunde „lauter Eifer, ſein Eifer iſt aber mehr eine „Folge von einer gewiſſen Thätigkeit, als von „ſeiner Herzensgüte. Wenn er keine Freunde „hätte, würde er ſich für Leute tummeln, die „ihn nichts angehn.„

„Man kann von Niemandem mehr Nuzzen „ziehn, als von ſolchen Leuten, welche von „Natur thätig und unruhig ſind, ſich gern in „alle Händel miſchen, und ſich eine Ehre dar„aus machen, alles zu Stande zu bringen.„

„Mancher wird auch gern einen Dienſt „leiſten, wenn er dabei nur nicht aus der Stelle

„gehen

„gehen darf. Er wird, zum Beiſpiel, gern „Geld verleihen; aber er würde keinen Schritt „thun, um euch dieſen Dienſt von einem Drit„ten zu erbitten.„ *)

„Jede Tugend iſt mit irgend einem Fehler, „oder wol gar mit einem Laſter verwandt; „und ſo auch gränzt jeder Fehler, jedes Laſter „an eine Tugend. Man muß gegen die Tu-
genden

*) Il y a des gens qui ont le coeur fort bon, et qui cependant par indolence ne ſervent pas leurs amis. Il ne faut pas dire, que ſ'ils avoient le coeur veritablement bon, ils ſurmonteroient leur indolence; car ils ne la ſurmontent pas pour eux-mêmes.

Tel qui eſt tout de feu pour ſes amis, l'eſt encore plus par une certaine activité naturelle, que par bon coeur. Faute d'amis, il ſe remueroit pour des indiférens.

Il n'y a point de gens, dont on tire plus de ſervices, que de ces hommes naturellement intrigans et actifs, qui ſe font un plaiſir de ſe mêler de tout, et un point d'honneur de faire tout reuſſir.

Tel vous rend très volontiers un ſervice qui ne demande point qu'il ſe remue, comme de vous prêter de l'argent, qui ne voudroit pas faire un pas, pour vous faire rendre par d'autres ce même ſervice. (*Trublet Eſſais.* Tom. IV. pag. 271.)

„genden auf ſeiner Hut ſeyn, *) und kann „aus den Fehlern Nuzzen ziehn. Wir müſſen „uns in Acht nehmen, daß unſre Tugenden „(eigentlich unſre Kräfte) uns nicht in die „Fehler ſtürzen, an welche ſie gränzen; und „wir müſſen unſre Fehler brauchen, um die „Tugenden (die Anlage zum Guten) welche „durch ſie befördert werden, auszubilden. Auf „dieſe Art wird das Gute nicht Uebel „erzeugen, und ſelbſt vollkommner werden.„

Alſo erzeugt das Gute Uebel! (Siehe das dritte Buch dieſer Schrift.) „Aus einem Feh- „ler könnte man zuweilen leicht eine Tugend „machen.„ (Als z. B. aus der Ehrſucht, wenn man ſie auf wirklich vortrefliche Gegen- ſtände lenkte.) „Es iſt vielleicht ſchwerer zu „verhüten, daß ſich die Tugenden (die nüzlichen „Kräfte) nicht in Fehler verwandeln. Dieſe „Schwierigkeit iſt deſto gröſſer; je mehr „die Tugenden ſich zur Vollkommen- „heit erheben.„ (Wohl zu merken!)

„Die Moraliſten pflegen zu ſagen: Lerne „deine Fehler kennen, damit du ſie verbeſ- „ſerſt.

*) Ein ganz vortreflicher Gedanke! Schon lange habe ich an eine Abhandlung, von der Kolliſion der Tugenden, gedacht.

„ſerſt. Sie müßten noch hinzuſezzen: Und „damit du ſie in Tugenden verwandeln „mögeſt.“

„Es gibt Menſchen, deren Laſter nur durch „ihre Fehler gemildert werden.“ *)

Noch merkwürdiger ſind folgende Stellen — und um deſto merkwürdiger, weil man ſie

*) Toute vertu tenant à quelque défaut, ou même à quelque vice, et tout vice à quelque vertu, il ya des précautions à prendre contre les vertus, et un uſage à faire des défauts. Il faut prendre garde que nos vertus ne nous jettent dans les défauts dont elles ſont voiſines, et il faut nous ſervir de nos défauts pour acquérir ou perfectionner les vertus du'ils favoriſent. Par là le bien ne produira point le mal, le mal produira le bien, et celui-ci ſera plus parfait.

D'un défaut on pourroit quelquefois faire aiſément une vertu. Ce qu'il y a peut-être de plus difficile, c'eſt d'empêcher les vertus de devenir des défauts, et la difficulté ſera d'autant plus grande, que ces vertus ſeront plus près du point de perfection.

Les Moraliſtes diſent aux hommes: Etudiez vos défauts pour les corriger. Il faudroit ajouter: Et pour en faire des vertus.

Il y a des hommes dont les vices ne ſont affoiblis que par leurs défauts. (*Trublet*. pag. 326.)

ſie gewiß da nicht vermuthen ſollte. Ich entlehne ſie aus der Schrift eines franzöſiſchen Dominikanermönchs des ſechszehnten oder höchſtens zu Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts. Es iſt Senault, in einem Buche, De l'uſage des paſſions. Wer würde da ſuchen, was man hier leſen wird?

„Ohne den Leidenſchaften ſchmeicheln zu „wollen, wage ichs, zu ihrer Vertheidigung „zu ſagen, daß es keine ſo verächtliche „Leidenſchaft gibt, die man nicht in „eine preiswürdige Tugend verwan„deln könne. Es iſt keine Gelegenheit, „wo die Leidenſchaften nicht für die Tugend „kämpfen und ſiegen könnten. Wenn man ſie „nur zu bändigen weiß, ſo iſt es leicht, mit „ihrer Hülfe, alle Laſter zu beſiegen.„ *)

Die

*) Sans flatter les paſſions, j'oſe dire à leur avantage, *qu'il n'y en a point de ſi mépriſable qu'on ne puiſſe changer en une glorieuſe vertu.* Il ne ſe préſente point d'occaſion, ou elles ne puiſſent donner des combats et remporter des victoires en faveur de la vertu; et pourvuqu'on les ſache dompter, il ſera facile de vaincre tous les vices avec elles. (*Senault des paſſions. Préſ.*)

„Die *) muthwilligſten Leidenſchaften kön„nen der Vernunft dienen. Solche in dieſem „Leben

*) Les paſſions les plus inſolentes peuvent ſervir à la raiſon; et ne les pas employer dans le cours de notre vie, *c'eſt laiſſer inutile une des plus belles parties de notre ame.* La vertu même ſeroit oiſeuſe, ſi elle n'avoit point de paſſions à vaincre ou à régler: et qui en conſidérera les principaux emplois, trouvera qu'ils regardent la conduite de nos mouvemens. La force eſt occupée à dompter la crainte, et cette courageuſe vertu ceſſeroit d'agir, ſi l'homme ceſſoit de craindre. La modeſtie nous fait meſurer nos deſirs et nos eſpérances, et ſ'il n'y avoit point de paſſions ambitieuſes, il n'y auroit point d'hommes modeſtes dans leur bonne fortune. La tempérance et la continence répriment les voluptés, et ſi la nature n'avoit mêlé du plaiſir dans toutes les actions de notre vie, ces deux vertus, qui font les chaſtes et les continens, demeureroint également inutiles. La clémence adoucit la colere; et ſi cette derniere paſſion n'animoit les Princes à la vengeance, la vertu qui la modere ne meriteroit point de louanges.

Mais ſi les paſſions reçoivent tant de bons offices des vertus, elles n'en ſont pas méconnoiſſantes; car quand elles ſont inſtruites dans leur école, *elles les payent avec uſure et les ſervent avec fidélité.* La Crainte fait la meilleure partie de

„Leben nicht brauchen, würde heißen, eine „von den vortreflichſten Kräften unſe„rer Seele ungenuzt laſſen. Die Tu„gend ſelbſt würde müſſig ſeyn, wenn ſie keine „Leidenſchaften zu überwinden und zu regieren „hätte. Denn, wenn man das vornehmſte „Geſchäft der Tugend betrachtet, ſo wird man „finden, daß es in der Richtung der Gemüths„bewegungen beſteht. Das Geſchäft des „Muths beſteht in der Bekämpfung der Furcht; „jene kraftvolle Tugend würde unthätig ſeyn, „wenn

de la Prudence: quoiqu' on l'accuſe d' aller chercher le mal avant qu' il ſoit arrivé, elle nous prépare à le ſouffrir doucement, ou à l'éviter heureuſement. L'Eſpérance (l'Auteur la met au nombre des paſſions) ſert à la Force, et pour entreprendre les belles actions, il faut qu' elle nous enfle le courage par ſes promeſſes. La Hardieſſe eſt la fidèle compagne de la Valeur; et tous ces grands Conquérans, qu'on admire, doivent leur gloire à la généroſité de cette paſſion. La Colere maintient la Juſtice et anime les Juges au Chatiment des Criminels. Enfin, il n' y a point de paſſions qui ne ſoient utiles à l' exercice de la vertu, quand elles ſont ménagées par la raiſon; et ceux qui les ont tant décriées, nous ont fait voir, qu'ils n'en ont jamais connu l' uſage, ni le mérite. (*Senault Uſ. des paſſions.* pag. 6, 7, 8.)

„wenn der Menſch ohne Furcht wäre. Die „Mäßigung beſteht in der Einſchränkung unſe„rer Begierden und Hofnungen; wenn es keine „weitgreifende Leidenſchaften gäbe, würde keine „Mäßigung im Glük ſtatt finden. Die Mäſ„ſigkeit und Enthaltſamkeit bezähmen die Wol„luſt, und wenn die Natur nicht in alle Hand„lungen unſers Lebens Vergnügen gemiſcht „hätte, würden dieſe beiden Tugenden, die den „Menſchen keuſch und enthaltſam machen, „gleichfalls überflüßig ſeyn. Die Milde „dämpft den Zorn; und wenn dieſer nicht die „Großen zur Rache reizte, ſo könnte die Tu„gend, welche ſolche mildert, kein Lob ver„dienen.„

„Wenn aber die Tugenden den Leidenſchaf„ten ſo viele Dienſte leiſten, ſo ſind dieſe auch „gegen erſtere nicht undankbar; denn, wenn „ſie in der Schule der Tugenden unterrichtet „worden ſind, ſo vergelten ſie es ihnen „reichlich, und dienen ihnen mit Treue. „Die Furcht macht den größten Theil der Vor„ſicht aus. Ob man jene gleich beſchuldigt, „daß ſie die Leiden holt, ehe ſie da ſind; ſo „bereitet ſie uns doch, ſolche mit Geduld zu „ertragen, oder glüklich abzuwenden. Die „Hofnung (der Verfaſſer rechnet dieſe unter die Leidenſchaften) ſtärkt den Muth; und wenn

„wir etwas Großes unternehmen ſollen, ſo „muß die Hofnung mit ihren Verheißungen uns „ſtärken. Die Kühnheit iſt die treue Gefährt- „in der Tapferkeit. Jene große Eroberer, „die wir bewundern, verdanken dieſer edeln „Leidenſchaft ihren Ruhm. Der Zorn unter- „ſtüzt die Gerechtigkeit, und bewegt die Rich- „ter zur Beſtrafung der Verbrechen. Mit ei- „nem Wort, es iſt keine Leidenſchaft, die nicht, „wenn ſie mit Vernunft regiert wird, der Tu- „gend beförderlich ſeyn könne; und diejenigen, „welche die Leidenſchaften ſo ſehr verſchreien, „beweiſen dadurch, daß ſie deren Nuzzen und „Vortreflichkeit nicht kennen.„

Unſer Mann geht noch weiter. Wie leicht hätte er uns eine befriedigende Theorie vo• den Leidenſchaften geben können, wenn ſeine Theo- logie, ſein Jahrhundert und ſeine Kutte nicht geweſen wären!

„Wahrlich! *) wir müſſen der göttlichen „Fürſehung danken, daß ſie das Beſtreben der „Stoiker

*) Certes nous devons rendre grace à la providence qui a rendu les efforts des Stoiciens inutiles; car ſi ces Philoſophes nous euſſent tenu ce qu'ils promettoient, et qu'ils euſſent exſtirpé les paſſions, ils nous euſſent privés de tous les ſecours que la nature

„Stoiker vereitelt hat. Denn, wenn dieſe Phi„loſophen ihr Verſprechen gehalten, und die

Y 3 „Leiden-

nature nous a donnés pour nous rendre vertueux. — Qui ôteroit toutes les Paſſions à l'ame, lui ôteroit tous ſes mouvemens, et la rendroit inutile et impuiſſante ſous couleur de la rendre heureuſe. Je ne ſache point d'homme raiſonnable, qui voulùt acheter la félicité à ſi haut prix — Car ſi le bonheur conſiſte en l'action, et ſi pour être content, il faut gouter le bien qu'on poſſede, il n'y a perſonne qui n'avoue que les paſſions ſont néceſſaires à notre ame, et qu'il faut que la joie acheve la félicité que le deſir avoit commencée.

Bien que l'homme ne naiſſe pas vertueux, et que l'art qui lui enſeigne à le devenir ſoit auſſi difficile qu'il eſt glorieux, il ſemble néanmoins que l'homme ſache cet art avant que de l'aprendre; que ſon eſprit ait les ſemences des vérités, et ſa volonté les ſemences des vertus; que comme la ſcience n'eſt ſelon les Platoniciens qu'un reſſouvenir, ſes bonnes habitudes ne ſoient que des inclinations naturelles. Car toutes ſes paſſions ſont des vertus naiſſantes; et pour peu de ſoin qu'il prenne à les perfectionner, elles deviennent des vertus achevées. La crainte qui prévoit le mal et qui l'évite, n'eſt-elle pas une prudence naturelle? La colere qui ſ'arme en faveur du bien contre ſon ennemi, n'eſt elle pas une ombre de la juſtice? Le deſir qui nous détache de nous-mêmes pour nous unir à quelque

choſe

„Leidenſchaften erſtikt hätten, ſo würden wir „aller Hülfsmittel, welche uns die Natur zur „Ausübung der Tugend gegeben, beraubt „worden ſeyn. Wenn man der Seele ihre „Leidenſchaften nimmt, ſo nimmt man ihr ihre „ganze Schnellkraft, man macht ſie unthätig, „man entnervt ſie, unter dem Vorwand, ſie „glüklich zu machen. Ich wüßte keinen ver„nünftigen Menſchen, der die Glükſeligkeit für „ſolchen Preis kaufen möchte — Denn, wenn „die

choſe de meilleur, n'eſt-il pas un image de la charité, qui nous ſépare de la terre pour nous élever dans le ciel? —— —— Il ſuffit de bien appliquer ſon amour pour rendre toutes ſes paſſions innocentes.

Pour ne ſe point méprendre il faut ſavoir que les paſſions ne ſont ni bonnes ni mauvaiſes, et que ces deux qualités ne ſe trouvent, à proprement parler, que dans la puiſſance ſupérieure qui les gouverne.

Si nous examinons les qualités qu'elles ont reçues de la Nature, et ſi nous les conſidérons en cet état qui précede l'uſage de la volonte, il faut avouer qu'elles ſont auſſi bien les ſemences des vices que des vertus, et que ces deux contraires ſont tellement confondus en elles, qu'on ne les ſauroit presque diſcerner. (*Senault* pag 140 èt ſuiv.)

„die Glükſeligkeit in der Thätigkeit beſteht, *)
„wenn man, um ein Gut zu genießen, ſolches
„empfinden muß; ſo muß Jedermann geſtehn,
„daß die Leidenſchaften unſrer Seele unentbehr-
„lich ſind, und daß die Freude des Genuſſes
„das Vergnügen vollenden muß, welches die
„Begierde angefangen hatte.„

„Obgleich der Menſch nicht tugendhaft ge-
„boren wird, und obgleich die Kunſt, welche
„Tugend lehrt, eben ſo ſchwer als vortreflich
„iſt; ſo ſcheint es doch, daß der Menſch dieſe
„Kunſt verſtünde, ehe er ſie lernt; daß ſeine
„Vernunft die Keime der Wahrheit, und ſein
„Herz den Saamen der Tugenden enthielte; und
„daß, gleichwie, nach den Platonikern, die
„Wiſſenſchaften weiter nichts ſind, als Erin-
„nerungen, ſo auch die guten Fertigkeiten nur
„natürliche Neigungen ſeyn. Denn alle Lei-
„denſchaften des Menſchen ſind angehende Tu-
„genden, welche, mit weniger Bildung, zur
„Vollkommenheit erwachſen. Die Furcht,
„welche das Unglük ahndet und vermeidet —
„iſt dieſe nicht eine angeborne Klugheit? Iſt
„der Zorn, der zur Beſchüzzung des Guten wi-

 „der

*) Wieder ein vortreflicher Gedanke, der nicht ge-
nug bedacht wird!

„der das Böſe entbrennt, nicht eine Art von „Gerechtigkeit? Und die Begierde, welche uns „von uns ſelbſt trennt, um uns mit etwas „Beſſerem zu vereinigen — iſt ſie nicht gleich- „ſam ein Schatten von chriſtlicher Liebe, wel- „che uns von der Erde hinauf gen Himmel er- „hebt? — Man darf nur die Selbſtliebe „recht lenken, um alle Leidenſchaften ſchuldlos „zu machen.„

„Um ſich nicht zu irren, muß man wiſſen, „daß die Leidenſchaften an und für ſich weder „gut noch böſe ſind; und daß ihre Güte und „Bosheit nur in der höheren Kraft iſt, welche „die Leidenſchaften beherrſchen ſoll.„

„Wenn wir die Eigenſchaften betrachten, „welche die Leidenſchaften von der Natur be- „kommen haben, und wenn wir die lezteren „ſelbſt in dem Zuſtande beobachten, in wel- „chem ſie ſich befinden, ehe der Menſch zum „Gebrauch des vernünftigen Willens gelangt; „ſo muß man geſtehn, daß ſie Anlagen, ſo- „wol zu den Laſtern, als zu den Tugenden ab- „geben, und daß dieſe beiden entgegengeſezten „Dinge (Tugend und Laſter) dermaßen in denſel- „ben vermiſcht ſind, daß man ſie kaum unter- „ſcheiden kann.„ (Eine vortrefliche pädago- giſche Lehre!)

Dieſe

Dieſe ſo vernünftigen Begriffe von den Leidenſchaften waren bei ihm ſo ſtark, daß er ſich den Menſchen im Stande der Unſchuld, ja ſelbſt Jeſum nicht ohne dieſelben denken konnte. Dabei aber kam er mit der Theologie ſo ſehr ins Gedränge, daß er ganz ungegründete Säzze behaupten mußte, um die Theologie mit der Philoſophie zu verſöhnen. Er wußte auch nicht, was er mit den Tugenden im Stande der ewigen Seligkeit anfangen ſollte. Tugenden konnten ohne Leidenſchaften nicht beſtehn, und doch durfte er den Seligen leztere nicht anrechnen, und erſtere nicht abſprechen. Vom Stande der Unſchuld wird man ſeine Meinung in der Abhandlung vom Falle des erſten Menſchen ſehen. Hier ſind beide andre Stellen.

„In Jeſu, *) ſagt er, erregten die Leiden-„ſchaften keinen Sturm; und wenn ſie zuwei-

*) En Jeſus Chriſt les paſſions n'excitoient point de tempête; ou ſi quelque fois leurs vagues ſ'enfloient, c'étoit par la conduite de ſa raiſon, qui ſe reſervoit toujours le pouvoir d'appaiſer le trouble qu'elle avoit ému. Comme leur naiſſance dépendoit de ſa volonté, elles ne faiſoient point auſſi de progrès que par ſa permiſſion, et leur mouvement ne procédoit que d'une cauſe raiſonnable. (*Senault l'uſ. des paſſions* pag. 53.)

„len anfiengen aufzubrauſen, ſo war es auf „Befehl ſeiner Vernunft, welche ſich immer „die Macht vorbehielt, die Verwirrung zu „mäßigen, die ſie ſelbſt verurſacht hatte. Da „die Entſtehung der Aufwallungen von ihrer „Willkühr abhieng, ſo konnten dieſe nicht wei„ter gehen, als ſie es erlaubte; die Bewegung „der Leidenſchaften hatte immer einen vernünf„tigen Grund.„

„Der *) heilige Auguſtinus bekennt mit „allen Theologen, daß die Tugenden uns nur als

*) Saint Auguſtin reconnoit avec tous les Théologiens, que les vertus ne nous ont été données que pour nous aſſiſter dans cette miſérable vie, et qu'elles ſont des degrés pour arriver à cette haute félicité, qui conſiſte en la poſſeſſion du ſouverain bien. Car alors notre Prudence ne ſera plus néceſſaire, puisqu'il n'y aura plus de malheur à éviter; alors notre Juſtice ſera ſuperflue, puisque nous poſſéderons en commun toutes nos richeſſes; alors la tempérance ſera inutile, puisque nous n'aurons plus de mouvemens illicites à réprimer; alors notre force ſera ſans occupation, puisque nous n'aurons plus de maux à ſouffrir. Il eſt vrai que j'ai peine à bannir du Ciel des vertus

„als Hülfsmittel in dieſem elenden Leben ge„geben worden ſind, und daß ſie gleichſam „Stuffen abgeben, um uns zu jedem Grade der „Seligkeit zu erheben, welcher in dem Beſiz „des höchſten Guts beſteht. Denn in dieſem „ſeligen Zuſtande werden wir der Vorſicht nicht „mehr bedürfen, weil kein Unglük mehr zu ver„meiden da ſeyn wird. Alsdann wird die Ge„rechtigkeit überflüßig ſeyn, weil wir alle Gü„ter gemeinſchaftlich beſizzen werden. Als„dann wird uns die Mäßigung unnüz ſeyn, weil „wir keine unerlaubte Regungen zu unterdrük„ken haben werden. Alsdann wird der Muth „kein Geſchäft haben, weil kein Leiden mehr „ſeyn wird. Es iſt wahr — ich kann mich „kaum überwinden, die Tugenden, welche uns „den Weg zum Himmel bahnen, aus demſel„ben zu verbannen „ — (da hat er wol Recht; denn damit würden auch die Veredlung und die innigſte Seligkeit daraus entfliehen.)

„Weil

vertus qui nous en ont ouvert le chemin, mais comme on n'y peut pas recevoir ce qui eſt encore imparfait, il faut dire qu'elles ſeront épurées avant que d'y être admiſes. — — Elles triompheront et ne combatteront plus; elles ſerviront d'ornemens, et non plus de défenſe aux bienheureux — (*Senault* pag. 160.)

„Weil aber keine Unvollkommenheit in demſel-
„ben aufgenommen werden kann,„ (alſo muß kein Geſchöpf, kein Engel, kein Seraph eingelaſſen werden;) „ſo müſſen wir ſagen, daß „die Tugenden geläutert werden ſollen, ehe ſie „den Eingang darin erhalten. — Sie werden „ſingen und triumphiren, aber ohne zu käm-
„pfen.„ (Beinah ſo, als wie die Helden im Valhalla, welche ſich des Morgens im Luſtkampf zerhauen, und um Mittag geſund, fröhlich und freundſchaftlich alle zuſammen an Tafel ſezzen werden.) „Sie (die Tugenden) „werden den Seligen zur Zierde, nie aber zur „Schuzwehr dienen.„ (Wie konnte unſer philoſophiſcher Mönch das verdauen? Was dachte er dabei? Wer ſieht da nicht das Ordensgepräge und den Kloſterzwang.?)

V. Kapitel.

Die Leidenſchaften ſind nothwendig, und mithin das moraliſche Uebel.

Alſo ſind die Leidenſchaften unvermeidlich, ſobald der Menſch durch Gefühl beſeligt, und durch Triebe thätig gemacht werden ſoll.

Sobald

Sobald Gefühle und Triebe ſtatt finden, können dieſe, durch ſtarke Reize der Gegenſtände, zu heftigen und betäubenden Leidenſchaften erhoben werden — Das iſt unvermeidlich.

Es iſt aber unmöglich jedes Vergehen zu verhüten, wenn die Leidenſchaften den Menſchen betäuben.

Vornemlich, wenn man bedenkt, daß kein Menſch, kein Geſchöpf allwiſſend ſeyn, und noch weniger allwiſſend geſchaffen werden kann.

Alſo iſt das moraliſche Uebel eben ſo unvermeidlich, als das phyſiſche. Denn es iſt uns keine Reihe der Dinge denkbar, wo ein moraliſches Geſchöpf ohne Gefühl und Entwikkelung, und mithin ohne Körper, ohne Bedürfniſſe, ohne Leidenſchaften und beſchränkte Kenntniſſe ſeyn könnte.

VI. Kapitel.

Korrektive der Leidenſchaften.

In Rükſicht auf die Moralität kann man die Leidenſchaften in zwo Klaſſen eintheilen: denn ſie ſind

1) Ent-

1) Entweder unbeſtimmt, und gehen überhaupt auf eine ganze Gattung von Dingen, ohne ſich auf einen Gegenſtand insbeſondre einzuſchränken. Von der Art iſt die Begierde nach Genuß, nach Ehre, überhaupt genommen.

2) Oder beſtimmt, und haben einen beſondern individuellen Gegenſtand, als eine Liebſchaft, Zorn, Trunkenheit, u. dgl.

Die unbeſtimmten Leidenſchaften ſind nicht ſo ſtark, als die beſtimmten — Sie ſind vielmehr bloße Gefühle, Neigungen in einem hohen Grade — Sie betäuben den Menſchen nicht. Das thun aber oftmals die beſtimmten Leidenſchaften — und ihre Kraft kommt eben daher, daß ſie einen beſtimmten Gegenſtand vor ſich haben, der ſie reizt.

Man kann ſagen, daß die beſtimmten Leidenſchaften die individuellen Regungen der unbeſtimmten ſind.

Die unbeſtimmten Leidenſchaften ſind an und für ſich gut, und ſündigen nur durch Unwiſſenheit, wenn ſie ſich in der Natur und den Eigenſchaften ihres Gegenſtandes irren.

Sie laſſen ſich alſo von dem Verſtande regieren, weil ſie nichts als Gutes zum Zwek

haben.

haben. Sie ergreifen alſo das Gute, wenn ſie es ſehen; ihr Irrthum beſteht darin, daß ſie auch den Schein für die Wahrheit nehmen.

Die beſtimmten Leidenſchaften haben einen doppelten Fehler.

1) Ergreifen ſie ihren Gegenſtand mit einem Uebermaaß von Kraft, das mit dem Gegenſtande in keiner Gleichheit ſteht; und ſie laſſen ſich durch den Verſtand, durch die beßre Einſicht nicht mäßigen.

2) Halten ſie ihren Gegenſtand feſt, wenn auch die Vernunft einſieht, daß dieſer Gegenſtand nicht der rechte iſt. So wird der Verliebte ſeine Geliebte noch nicht verlaſſen, ob er gleich ihre Fehler einſieht.

„Sa grace eſt la plus forte; et ſans doute ma flamme
„De ces vices du tems pourra purger ſon ame.„

ſagt Alceſt (Miſantrope de Moliere) und ſo ſagt jeder Liebende. Hier kann die Vernunft wenig helfen.

Dieſe beſtimmten Leidenſchaften haben aber auch ihre Korrektive, und zwar zwei mächtige Korrektive; nemlich, die Zeit, und entgegengeſezte Leidenſchaften.

1. Artikel. Macht der Zeit wider die Leidenſchaften.

Hier iſt wieder ein Unterſchied zu machen. Die Leidenſchaften, welche blos den ſinnlichen Genuß zum Zwek haben, und denen ſolcher Genuß gewährt wird, werden durch die Länge der Zeit immer ſtärker und herrſchender, wenn der Genuß nur nicht bis zu einem ſolchen Grad des Uebermaaßes getrieben wird, der die Kräfte ganz erſchöpft, durch Ueberfüllung einen zu ſtarken Ekel erwekt, oder durch ſeine betrübten Folgen den Thäter in Schrekken ſezt. Ekel und Schrekken tödten die Begierde — die Erſchöpfung aber läßt ſie leben, und geſellet ihr zur Strafe die Reue und Schaam über ihr verſchuldetes Unvermögen.

Andre Leidenſchaften, die nicht auf Genuß gehen, oder ſolche, die nicht auf eine Gattung ſich erſtrekken, und auf einen idividuellen Gegenſtand eingeſchränkt ſind, verſchwinden mit der Zeit, ſie mögen genießen oder nicht. Der Zorn läßt nach, mit und ohne Rache — die Liebe erkaltet in der Abweſenheit und beim Genuſſe.

1. Artikel. Macht der Leidenſchaften gegen die Leidenſchaften.

Es gibt in dem Menſchen mehrere Gefühle und Leidenſchaften, die ſeine verirrten Leidenſchaften und Triebe einſchränken. Von dieſer Art ſind hauptſächlich das Gefühl des Guten und Schiklichen, die Ehre, die Religioſität und die Furcht.

Und zwar iſt bei den drei erſteren, und allen ähnlichen Empfindungen, folgendes, das ſehr wichtig iſt, zu bemerken. So lange als die thätigen Triebe in dem Menſchen auf der rechten Bahn ſind, ſo erhalten ſie von jenen Gefühlen noch eine größere Stärke. Wenn ſie aber in die Irre gerathen, ſo werden ſie durch jene eingeſchränkt — So daß ſie im Guten mit doppelter, im Uebel aber mit verminderter Kraft wirken.

Zu dieſen Hauptgefühlen geſellen ſich noch andre Triebe, Gefühle und Leidenſchaften, welche verirrt ſind, und daher für Fehler und Laſter gehalten werden, und andern verirrten Trieben ſtatt der Zügel dienen, und wol oftmals Gutes bewirken. Der Geiz ſchränkt die Wolluſt ein, die Eitelkeit hält den Menſchen von ver-

ächtlichen Sünden ab, reizt zu glänzenden Wohlthaten und geehrten Unternehmungen. *)

Da die Tugend oder das Gute Eins iſt; ſo vereinigt es alle Kräfte des Menſchen — Nur die Verirrung theilt ſie — es wird von den weſentlich guten, und von den auf einem andern Wege verirrten Trieben verhindert.

Schluß des zweiten Bandes.

Ich habe zu beweiſen geſucht:

Daß das moraliſche Uebel in keiner uns denkbaren Reihe von Dingen vermieden werden kann.

Wir können alſo weder den Schöpfer anklagen, noch uns beklagen. Kein Geſchöpf kann von den Geſezzen, mit welchen wir unzufrieden ſind, befreit werden.

Nun bleibt mir noch übrig —

Den großen Nuzzen des Uebels und die wohlthätigen Abſichten des Schöpfers bei der Verordnung deſſelben —

zu zeigen. Das wird im dritten Bande geſchehen.

*) S. 1ſten Band, Seite 456. ff.

Anhang.

Anhang.

Dieſer Anhang beſteht aus dreien Stükken:

1) Aus verſchiednen Stellen, die in der Materie vom Uebel ſehr wichtig ſind.

2) Aus einigen Betrachtungen über die Lehre vom Teufel.

3) Und aus einer Abhandlung über den erſten Sündenfall.

Einige Stellen aus verſchiedenen Schriften.

„Ohne die Leidenſchaften des Menſchen wäre „die moraliſche Welt ſo todt, als die phyſiſche „Welt ohne Fermentation. Und ſo demüthi„gend es in Rükſicht auf die erſtere für uns „ſeyn mag, daß eine, an ſich noch ſo unbe„deutende, Grille eines Menſchen, eine halbe „Welt erſchüttern kann, eben ſo ekelhaft iſt es in „Rükſicht auf die leztere, daß wir und alle „Dinge, die wir genießen, durch Fäulung ent„ſtehn.„

„Es gehört Kraft dazu, um das Ziel zu „erreichen: es wird aber manchmal noch mehr „erfodert, um nicht vorbei zu laufen, und „inzuhalten, wenn man es erreicht hat.„ *)

Weil zu der thätigen Kraft noch eine zurükhaltende dazu gehört. Mäßigung iſt immer ſchwer.

„Ich

*) Il faut de la force pour arriver jusqu'au but; il en faut quelquefois davantage pour s'arrêter quand on y eſt arrivé, et ne le pas paſſer.

„Ich geſtehe zwar, daß es manchmal aus „Mangel an Kraft, weiter zu gehen, geſchieht, „daß man nicht weiter geht. Glükliche „Schwachheit, welche Ausſchweifungen verhütet! „ *)

Doch ſo ganz glüklich nicht — denn es kommen Zeit und Gelegenheit, wo die Schwäche zurükbleiben wird.

In der That mag die Mäßigung manches Menſchen bloße Mittelmäßigkeit und Schwachheit ſeyn.

„Es iſt ſchwer, wenn man gut iſt, nicht „ein wenig ſchwach zu ſeyn. „**)

„Die Vollkommenheit würde darin beſtehn, „ſo feſt und weiſe, als gütig, zu ſeyn — Alsdann würde dieſe leztere Tugend keine Schwierigkeiten mehr haben, weder für Uns, noch „für Andre. ***)

*) J'avoue que c'eſt quelquefois faute de force pour aller plus loin, qu'on ne va pas trop loin. Heureuſe foibleſſe, qui préſerve des excès! (*Trublet Eſſais de Morale.*)

**) Il eſt difficile de n'être pas un peu foible quand on eſt bon. (*Trublet.*)

***) La perfection ſeroit d'avoir autant de prudence et de force que de bonté! Alors cette derniere vertu n'auroit plus d'inconveniens, ni pour nous-mêmes, ni pour les autres. (*Trublet.* T. IV. 275.)

„Die Rechtſchaffenheit und die Tugend, „welche ohne große Fähigkeiten und glänzende „Eigenſchaften ſo wenig geachtet werden, ge„winnen die Achtung, ſobald ſie mit lezteren „verbunden ſind. Das kommt daher, weil „große Fähigkeiten und glänzende Eigenſchaf„ten zugleich ein großes Hinderniß an der „Rechtſchaffenheit und der Tugend, und ein „Mittel ſind, die Rechtſchaffenheit und Tugend „für die Geſellſchaft recht brauchbar zu ma„chen.„ *)

„Unſre Ausſchweifungen ſind eine Frucht „unſrer Vorzüge; und wir ſind nur deswegen „zügelloſer, als die Thiere, weil wir erleuch„teter ſind. Denn da Ariſtoteles unſre Begier„den in verſchiedene Gattungen eintheilt, nennt „er, nach einer ganz befremdenden Sprache, „die mäßigſten Begierden, unvernünftig, weil „wir ſolche mit den Thieren gemein haben; und die

*) La probité et la vertu, ſi peu conſidérées, lorsqu'elles ſont ſéparées des grands talens et des grandes qualités, le ſont infiniment lorsqu'elles y ſont jointes. C'eſt que ces grands talens et ces grandes qualités ſont à la fois et un obſtacle à être honnête homme et vertueux, et un moyen, quand on l'eſt, de l'être plus utilement pour la ſociété. (*Trublet Eſſais* Tom. IV. pag. 275.)

„die ausſchweifendſten vernünftig, weil ſie „uns eigen ſind. „ *)

„Die **) erſte und Haupteigenſchaft der „Liebe„ (der Zuneigung, der Begierde — denn

Z 4 der

*) Nos débauches naiſſent de nos avantages, et nous ne ſommes plus déréglés que les bêtes, que par ce que nous ſommes plus éclairés. Car Ariſtote faiſant la diſtinction de nos deſirs, appelle par une étrange façon de parler, les plus modeſtes, *déraiſonnables*, parcequ'ils nous ſont communs avec les animaux; et les plus inſolens, *raiſonnables*, parcequ'ils nous ſont propres et particuliers. (*Senault*, 309.)

**) La prémière qualité de l'Amour eſt qu'il cherche toujours le bien, et ne s'attache jamais qu'à un objet qui en a l'apparence ou la réalité. Car comme la Nature eſt l'ouvrage de Dieu, elle ne peut être ſi déréglée, qu'elle ne conſerve encore quelques reſtes de ſes prémières inclinations; de ſorte qu'ayant été deſtinée à poſſeder le ſouverain bien, elle ſoupire après lui. Par un erreur qui eſt bien digne d'excuſe, elle ſe lie à tout ce qui porte l'image du Souverain Bien, et par un inſtinct qui lui eſt demeuré dans ſon déſordre, elle ſe laiſſe charmer à toutes les choſes qui ont un peu de bonté ou de bauté. Comme ſi elle avoit trouvé ce qu'elle cherche, elle s'y attache indiſcrètement, et par un malheur déplorable elle prend ſouvent l'erreur pour la verité. Elle com-

met

der Verf. nimmt hier das Wort in der ganzen Ausdehnung des philoſophiſchen Sinnes, in Gegenſaz mit der Abneigung) „iſt, daß ſie immer das Gute ſucht, und nur einen ſolchen „Gegenſtand ergreift, der den Schein oder „die Wirklichkeit des Guten hat. Denn da die „Natur das Werk Gottes iſt, ſo kann ſie nimmermehr ſo ſehr verdorben werden, daß ſie „gar keine Spuren von ihrer urſprünglichen „Gradheit behalten ſollte, und da ſie zum Beſiz „des höchſten Gutes beſtimmt war, daß ſie „ſich nach demſelben nicht ſehnen möchte. Aus „einem ſehr verzeihlichen Irrthume, trachtet „ſie nach allem, was das Bild des höchſten „Gutes trägt; und vermöge einer Neigung, „die ſich, ohnerachtet des Verderbens der Natur, erhalten hat, wird ſie durch alle Dinge „gereizt, die einige Güte und Schönheit haben. „Sie ergreift ſolche unvorſichtigerweiſe, als „wenn ſie das höchſte Gut ſelbſt, wornach ſie „ſtrebt, gefunden hätte; und durch ein bekla-

„gens-

met des actes d'idolatrie en penſant faire des actions de piété. — — Il aime le bien qui s'offre à lui; pour ne pas manquer celui qu'il cherche, il s'attache à celui qu'il trouve, et il n'eſt coupable que parcequ'il eſt trop fidele. (*Senault*, 214.)

„genswürdiges Unglük, hält ſie oft den Irr„thum für die Wahrheit; und begeht Abgöt„terei, indem ſie glaubt, Gottesfurcht auszu„üben. — — — Der Menſch liebt das „Gute, das ihm aufſtößt, aus Furcht, das „zu verfehlen, was er ſucht; er hängt ſich an „das Gute, was er findet, und wird nur aus „allzutreuer Anhänglichkeit ſtrafbar.„

Wo bleibt da das innre weſentliche Verderben, die Bosheit, das Werk des Teufels?

„Die *) wahre Bosheit würde in der Liebe „zum moraliſchen Böſen beſtehn; das liebet

 „aber

*) La vraie méchanceté ſeroit d'aimer le mal moral, et l'homme ne l'aime point; mais il craint beaucoup le mal phyſique. Il aime même le bien moral, mais il aime encore plus le bien phyſique.

La vraie méchanceté ſeroit de haïr ſes ſemblables, l'homme ne les hait point, ou plutôt il les aime, mais il s'aime encore plus lui-même. Il leur fait ſouvent du bien par le ſeul motif du plaiſir qu'il trouve à leur en faire; mais il eſt rare qu'il leur faſſe du mal auſſi gratuiment.

Il faut donc diſtinguer la méchanceté de malice de la méchanceté de paſſion. Celle-ci eſt très commune, et produit ſouvent de très grands crimes; mais celle-là, qui eſt la méchanceté proprement

„aber der Menſch nicht; allein er fürchtet ſich „noch mehr vor dem phyſiſchen Uebel. Er „liebt die moraliſche Güte, aber noch mehr „das phyſiſche Wohl.„

„Die

prement dite, eſt aſſez rare. D'ailleurs elle n'a pas des effets auſſi funeſtes, du moins quand elle eſt ſeule, et elle peut l'être,

Les paſſions ſeules, et ſans la méchanceté peuvent produire de grands crimes; la méchanceté ſeule, et ſans les paſſions, ne les produiroit pas.

Si un homme à la fois très méchant et très paſſionné, ſe trouve de plus dans certaines circonſtances, ce ſera un de ces monſtres qui étonnent l'Univers, mais ſans étonner le Philoſophe, qui n'y voit que le réſultat des cauſes réunies; un monſtre, dis-je, dans les deux ſens de ce mot, une choſe à la fois rare et horrible.

Le vice eſt ſans doute plus commun, plus répandu que la vertu, mais on ne le porte pas ſi loin. La parfaite vertu eſt moins rare que l'extrême vice, et, ſi cela ſe peut dire, que la parfaite ſcélérateſſe.

Plus heureux, l'homme ſeroit meilleur; et meilleur, il ſeroit plus heureux.

C'eſt l'intérêt qui fait faire le mal, et en cela il eſt aveugle. Tâchons donc de l'éclairer, il fera faire le bien. (*Trublet Eſſ.* T. IV. pag. 97. ſuiv.)

„Die wahre Bosheit würde in dem Haß „gegen die Menſchen beſtehn; der Menſch haßt „ſie aber nicht, er liebt ſie vielmehr; allein, er „liebt ſich ſelbſt noch inniger. Oft thut er „den Menſchen wohl, bloß aus dem Grunde, „weil es ihm ein Vergnügen iſt, wohl zu „thun — ſelten aber ſchadet er ſo ohne allen „Nuzzen.„

Niemals, niemals ſchadet er ohne Nuzzen, bei ruhigem Muthe.

„Man muß alſo die Bosheit aus Bosheit, „von der Bosheit aus Leidenſchaft unterſchei„den. Leztere iſt ſehr gemein, und erzeugt „oftmals große Verbrechen — Jene aber, die „eigentliche Bosheit, iſt ziemlich ſelten.„ (ſie findet nimmermehr ſtatt.) „Uebrigens hat „ſie keine ſo ſchädliche Wirkungen, als jene, „wenigſtens wenn ſie allein (ohne Leidenſchaf„ten) iſt; und das kann ſie ſeyn.

„Die Leidenſchaften können allein und ohne „Bosheit große Verbrechen erzeugen; ſo weit „würde die Bosheit allein und ohne Leidenſchaf„ten nicht gehn.

„Wenn ein ſehr Boshafter heftige Leiden„ſchaften hat, und ſich dabei in einer gewiſſen „Lage befindet, ſo wird aus ihm eines von

„den

„den Ungeheuern werden, welche die Welt in „Erſtaunen ſezzen; worüber aber der Philoſoph „nicht ſtaunt, weil er an ihm nichts weiter, als „die vereinte Wirkung der zuſammentreffenden „Urſachen ſieht. Dieſer Menſch wird zugleich „ein abſcheuliches Ungeheuer, und eine ſeltne „Erſcheinung.„

„Das Laſter iſt freilich gemeiner und aus„gebreiteter, als die Tugend; es geht aber nie „ſo weit, als dieſe. Die vollkommne Tugend „iſt ſeltener, als das äußerſte Laſter und, wenn „man ſo ſagen darf, als die vollkommne Bos„heit.„

„Wenn der Menſch glüklicher wäre, ſo „wäre er auch beſſer; und wenn er beſſer wäre, „wäre er auch glüklicher.„

„Der Eigennuz iſt es, der uns zum Böſen „verleitet; und darin iſt er blind. Wir müſ„ſen ihn zu erleuchten ſuchen, dann wird er „uns zum Gut:n ermuntern.„

„Selbſt *) die Teufel haben nichts von „ihren natürlichen Vorzügen verloren. Die „Bosheit

*) Les Démons mêmes n'ont rien perdu de leurs avantages naturels. La malice de leur volonté n'a

„Bosheit ihres Willens hat die Güte ihres „Weſens nicht zerſtören können; und ob ſie „gleich ganz in Bosheit verſunken ſind, ſo ſind „ſie doch nicht des Guten beraubt, das aus ih- „rer weſentlichen Beſchaffenheit fließt. Sie „beſizzen dieſelbe Schönheit noch, in welche ſie „abgöttiſch verliebt geweſen ſind; ſie genießen „noch der Erleuchtung, womit ſie bei ihrer „Schöpfung begabt wurden; ſie haben noch dieſelbe

n'a pu détruire la bonté de leur eſſence, et pour être conſommés dans le mal, ils ne laiſſent pas de poſſéder tout le bien qui apartient purement à leur nature. Ils ont encore cette beauté, dont ils devinrent idolatres; ils jouiſſent de toutes ces lumieres, qu'ils reçurent au moment de leur naiſſance; ils ont encore cette vigueur, qui fait une partie de leur être; et ſi la puiſſance de Dieu ne les retenoit, ils formeroient des foudres, ils exciteroient des orages, ils repandroient des contagions et confondroient tous les élémens. Il eſt vrai que ces avantages font leurs ſupplices, et que leurs lumieres et leurs beautés ſervent à la juſtice divine pour les rendre plus miſérables. Mais cette conſidération n'empeche pas que leur nature ne ſoit bonne, et que Dieu ne voie dans le fond de leur être des qualités qu'il aime et qu'il conſerve, comme il voit dans le fond de leur volonté des qualités qu'il déteſte et qu'il punit. (*Senault.* 272.)

„dieſelbe Kraft, die einen Theil ihres Weſens „ausmacht; ſo daß, wenn Gott ſie mit ſeiner „Macht nicht im Zaum hielte, ſie noch Unge„witter und Stürme erregen, Seuchen aus„breiten, und alle Elemente in Unordnung „bringen würden. Es iſt wahr, daß dieſe „Vorzüge ihre Quaal machen; daß ihre Schön„heit und ihre Erleuchtung ſie durch die Fügun„gen der göttlichen Gerechtigkeit noch elender „machen. Allein dieſe Betrachtung hindert die „Güte ihrer Natur nicht; demohngeachtet ſieht „Gott noch immer in ihrem innerſten Weſen „ſolche Eigenſchaften, die ihm wohlgefallen, „und die er erhält; ſo wie er in ihrem Willen „ſolche Eigenſchaften wahrnimmt, die er ver„abſcheut und beſtraft.„

Dieſe Stelle iſt aus zween Gründen merkwürdig:

1) Weil ſie dem Teufel ſelbſt noch Vortreflichkeit zuſchreibt; und

2) Weil ſie dieſe Vortreflichkeit ſelbſt zur Quelle ihrer Plage macht. Der Leſer ſieht wol, ohne daß ich es ihm ſage, was aus ſolchen Sätzen zu ziehen war, wenn man es hätte wagen dürfen, alles daraus zu ziehn, was daraus fließt.

„Die

„Die *) Verdammten ſehnen ſich nach dem „höchſten Gute; und ſo ſehr ſie auch den Gott, „der ſie ſtraft, haſſen mögen, ſo lieben ſie ihn „doch aus dem Triebe der Natur, und wün„ſchen ihn zu beſizzen, wenn ihnen gleich alle „Hofnung dazu verſagt iſt. Dieſer Wunſch „macht ihre ganze Quaal, und dieſes Sehnen „iſt eine unerträglichere Plage, als die Wuth „der Flammen, als die Geſellſchaft der Teufel, „und als die Ewigkeit der Strafen. Wenn „ſie von ihren Wünſchen befreit werden könn„ten, ſo würden ſie ohne Quaal ſeyn.„

Wer ſieht da nicht, ohnerachtet der ſonderbaren Ideenmiſchung, wie Wahrheit und Vernunft durchzudringen ſuchen, und nur von der Theologie des ſechszehnten Jahrhunderts unterdrükt werden?

„Obgleich

*) Les Damnés ſoupirent après le ſouverain bien; et quelque haine qu'ils aient conçue contre le Dieu qui les punit, *ils ne laiſſent pas de l'aimer naturellement*, et de ſouhaiter ſa jouïſſance, bien qu'il ne leur ſoit pas permis de l'eſpérer. *Ce deſir fait tout leur ſupplice*, et cette langueur eſt un tourment plus inſupportable que l'ardeur des flammes, que la compagnie des Demons et que l'éternité de leur priſon. S'ils pouvoient être ſans deſirs, ils ſeroient ſans douleurs. (*Senault.* 293.)

„Obgleich *) die Natur ſehr freigebig iſt, „ſo iſt ſie doch auch ſparſam, und weiß alles „mit

*) Bien que la Nature ſoit ſi libérale, elle ne laiſſe pas d' être menagere et d' employer avec utilité ce qu' elle a produit avec abondance. Toutes ſes parties ont leur uſage, et parmi ce grand nombre de Créatures qui compoſent l' Univers, il ne s'en trouve point d' inutiles; celles qui ne nous rendent point de ſervices, contribuent à notre plaiſir, les belles et les agréables ſervent à l' ornement du monde, et les difformes mêmes entretiennent ſa variété. Comme les ombres relèvent l' éclat des couleurs, la laideur donne du luſtre à la beauté; et les monſtres, qui ſont les fautes de la Nature, font eſtimer ſes fautes et ſes miracles. Il n'y a rien de plus pernicieux que le poiſon; et ſi le péché n' étoit ſtérile on croiroit que le poiſon lui doit ſon exiſtence, puisque celui-ci ſemble être d' accord avec le péché pour faire périr tous les hommes. Cependant il a ſes emplois, la Médicine en fait des Antidotes, et il y a des maladies qu'on ne peut guérir qu' avec des venins préparés. L' uſage a converti les poiſons en alimens, et il s' eſt trouvé des Princes à qui le poiſon ne put donner la mort. Les bêtes qui le portent ne ſauroient vivre ſans lui; ce qui nous eſt pernicieux leur eſt ſi néceſſaire, qu' on ne peut le leur ôter qu' on ne les tue. C' eſt ce qui oblige tous les Philoſophes d' avouer avec St. Auguſtin, que le venin n'eſt pas un mal, puisqu' il eſt naturel aux

„mit Nuzzen anzuwenden, was ſie in Ueber„fluß hervorbringt. Alle Theile haben ihren
„Nuzzen

aux Scorpions et aux Viperes, et qu'elles meurent en le perdant comme nous mourons en le prenant.

Quand les Adverſaires de paſſions feroient paſſer les mouvemens de notre ame pour des poiſons ou des monſtres, cette raiſon les forceroit de confeſſer qu'ils ne ſont pas ſi abſolument mauvais qu'on ne les puiſſe préparer comme des venins, et en faire des antidotes pour guérir nos maladies, ou pour entretenir notre ſanté. Car de quelque façon qu'on les conſidere; et quelque viſage qu'on leur donne pour les rendre effroyables, la Raiſon trouvera toujours le moyen de s'en ſervir, et cette ſage Oeconome de nos biens et de nos maux les ſaura ménager avec tant de prudence, qu'en dépit du péché qui les a déréglées, elle en tirera de l'avantage et de la gloire. — — Si nous conſidérons les paſſions dans un âge avancé, où profitant de notre foibleſſe elles ont acquis de nouvelles forces, et de ſimples affections ſont devenues des affections violentes, il faut les prendre par leur propre intérêt, et leur faire eſpérer du plaiſir ou de la gloire, les porter au bien et les détourner du mal. Car dans leur plus grande révolte, elles conſervent toujours de l'inclination pour la vertu et de l'horreur pour le péché; elles ne ſont coupables que parce qu'elles ſont abuſées, il ſuffit de leur ôter le ban-

„Nuzzen, und in der unzählbaren Menge der „Geſchöpfe, die das Weltall ausmachen, iſt „keines unnüz. Die Dinge, die uns keine ei„gentliche Dienſte leiſten, tragen zu unſerm „Vergnügen bei; die ſchönen und angenehmen „Geſchöpfe ſind die Zierde der Welt; und ſelbſt „die ungeſtalteten dienen, durch Mannigfaltig„keit, zur Verſchönerung. Denn, ſo wie der „Schatten den Glanz der Farben hebt, ſo wird durch

bandeau qui leur couvroit les yeux pour redreſſer leurs mouvemens et corriger leurs erreurs. Le péché n'a pu tellement deshonorer la Nature, qu' elle n'ait conſervé le fond de ſes inclinations. Elle aime toujours le bien et haïra le mal éternellement; elle cherche la gloire et fuit l'infamie, elle ſouhaite le plaiſir et apréhende la douleur. Tous ces mouvemens ſont auſſi naturels qu'innocens. Le Diable qui voit bien que cet ordre eſt pernicieux à ſes deſſeins, et que cette impreſſion qui vient de la main de Dieu ne peut être altérée, donne le change à nos paſſions, et ne les pouvant corrompre, il tâche de les abuſer; il leur propoſe des biens aparens au lieu de vrais biens. — — — Pour les guérir il ne faut que les détromper; car quelque attachement qu' elles ayent pour ces objets déguiſés, elles s'en ſépareront auſſitôt qu'on leur en aura fait connoitre la laideur, et ſuivant leurs prémières inclinations, elles déteſteront leur aveuglement, et quitteront le bien aparent pour embraſſer le vrai. (*Senault*. pag. 118. ſuiv.)

„durch die Häßlichkeit die Schönheit glänzen„der; und die Misgeſtalten, welche die Fehler „der Natur ſind, lehren uns Fehler und Wun„der ſchäzzen. Nichts iſt ſchädlicher, als „das Gift; und wenn die Sünde nicht un„fruchtbar wäre, ſo ſollte man glauben, daß „ſie das Gift erzeugt habe, weil dieſes mit der „Sünde zu dem Untergange aller Menſchen ein„verſtanden zu ſeyn ſcheint. Dennoch thut „das Gift auch ſeine Dienſte; die Kunſt weiß „heilſame Arzenei daraus zu bereiten; es gibt „Krankheiten, die man ohne Gift nicht heilen „kann. Der Gebrauch hat Gifte in Speiſen „verwandelt;„ (das iſt nun wol zuviel geſagt. Niemals hat der Gebrauch die Gifte in Speiſen verwandelt; man ſagt aber, daß die Gewöhnung ſie unſchädlich gemacht habe.) „Man „hat Fürſten geſehen, die durch das Gift den „Tod nicht finden konnten. Die Thiere, wel„che Gift an ſich haben, können ohne daſſelbe „nicht leben; was uns ſchädlich iſt, iſt ihnen „ſo unentbehrlich, daß man es ihnen, ohne „ſie zu tödten, nicht nehmen kann.„ (Wie kann man, nach ſolchen Vorausſezzungen, behaupten, daß, ohne Adams Fall, ohne die Sünde, kein Gift, kein Uebel ſeyn würde? Wo bleibt dann die Strafe, der Fluch?) „Da„durch ſind alle Philoſophen bewogen worden,

„mit dem heiligen Auguſtinus zu erkennen, daß „das Gift kein Uebel iſt, weil es ein Beſtand„theil der Natur der Nattern und Skorpionen „iſt, und weil dieſe ſterben, wenn ſie ihr Gift „verlieren, wie wir ſterben, wenn wir es ein„nehmen.„ (Alſo kann manches ſchädlich ſeyn, ohne im Grunde übel zu ſeyn. Alſo iſt manches Uebel natürlich gut, und nur aus Zufall übel. Wenn man nach dieſen Vermuthungen und Gründen alles Uebel unterſucht hätte; ſo würde man gerade meine Theorie herausgebracht haben.)

„Wenn auch die Widerſacher der Leiden„ſchaften die Regungen unſrer Seele für Gifte „und Ungeheuer ausgeben wollten, ſo müßten „ſie doch aus dieſem Grunde geſtehen, daß „dieſe Regungen nicht ſo ganz böſe ſind, daß „man ſie nicht wenigſtens wie Gift brauchen, „und heilſame Arzeneien daraus ziehen könnte, „womit Krankheiten geheilt, und die Geſundheit „erhalten würden. Denn man mag ſie be„trachten, wie man will, man mag ſie noch „ſo ſcheuslich ſchildern, um Abſcheu gegen ſie „zu erwekken; ſo wird doch die Vernunft im„mer Mittel finden, die Leidenſchaften auf eine „nüzliche Art anzuwenden; dieſe weiſe Haus„hälterin unſers Wohls und unſrer Leiden „wird die Leidenſchaften ſo vorſichtig zu lenken

„wiſſen,

„wiſſen, daß ſie, ohnerachtet der Verderbtheit „derſelben durch die Sünde, Vortheil und „Ehre aus denſelben ziehn wird. — — — — „— — — — Wenn wir die Leidenſchaf„ten in einem reiferen Alter betrachten, wann „ſie ſich unſre Schwachheit zu Nuzze machen, „neue Kräfte gewinnen, und aus bloßen Ge„fühlen zu Leidenſchaften erwachſen; ſo ſehen „wir, daß wir ſie bei ihrem eignen Intereſſe „ergreifen, ihnen Genuß und Ehre vorſpiegeln „müſſen, um ſie zum Guten zu bewegen und „vom Böſen abzuwenden. In ihrer ausge„laſſenſten Widerſpenſtigkeit haben die Leiden„ſchaften noch immer Neigung für die Tugend, „und Abſcheu vor der Sünde; ſie ſündigen, „nur weil ſie betrogen worden ſind; um ihre „Regungen zu richten und ihre Irrungen zu „berichtigen, darf man ihnen nur den Schleier „abnehmen, der ihre Augen bedekte. Die „Sünde hat die Natur nicht ſo tief herabwür„digen können, daß dieſe nicht ihre guten „Grundneigungen behalten hätte. Die Na„tur liebt immer noch das Gute und wird in „Ewigkeit das Böſe haſſen; ſie trachtet nach „Ehre, und flieht die Schande, ſie wünſcht „Genuß und ſcheuet den Schmerz. Alle dieſe „Triebe ſind ſowol natürlich, als unſträflich. „Der Teufel, der wohl einſieht, daß dieſe

„Ordnung ein Hinderniß an ſeinem Vorhaben „iſt, und daß dieſer Eindruk von der Hand „Gottes nicht ausgelöſcht werden kann,„ (als wenn nicht Alles aus Gottes Hand käme!) „ſucht unſre Gefühle zu täuſchen; da „er ſie nicht verderben kann, berükt er ſie, „und hält ihnen Scheingüter, ſtatt des wah„ren Gutes, vor.„ (Muß dazu der Teufel ins Mittel treten? Das können ja die Sinne wol ohne ihn thun. Die ſchöne Stelle hat hier einen großen Flek bekommen — deſinit in piſcem.) — — — „Um ſie vom „Verderben zu retten, darf man den Leiden„ſchaften nur die Wahrheit zeigen;„ das iſt auch gewiß zu viel geſagt.) „Denn, ob ſie „gleich ſehr feſt an dieſen verlarvten Gegen„ſtänden hängen, ſo werden ſie ſich doch los„reiſſen, ſobald man ihnen die Häßlichkeiten „derſelben deutlich zeigen wird;„ (das nicht immer. Freilich wird der Menſch ſeinen Irrthum bereuen; deswegen aber wird der Hang nach dem Scheingute nicht gleich aufhören; und wenn die Leidenſchaft heftig iſt, wird man ihr oftmals wider Willen folgen. Man muß den Unterſchied zwiſchen dem vernünftigen Willen und der Leidenſchaft nie aus den Augen laſſen.) „alsdann werden ſie ihren erſten Nei„gungen folgen, ihre Irrungen verabſcheuen; „ſie

„ſie werden das Scheingut verlaſſen, und das „wahre Gut ergreifen.„

Was würde unſer Schriftſteller nicht geleiſtet haben, wenn er nicht ein Mönch geweſen wäre, und im ſechszehnten Jahrhundert gelebt hätte!

Aus folgenden Stellen wird man ſehen, daß große Verbrechen nicht allemal aus Bosheit, ſondern wol gar zuweilen aus den beſten Abſichten geſchehn können; und daß die größten Verbrecher noch Tugendgefühle haben.

„Unter *) den Verſchwörungen wider Hein„rich den Vierten (von Frankreich) machten die

 „des

*) Entre les conſpirations contre Henri IV. les deux qui éclatèrent le plus, furent celles d'un Pierre Barriere, et celle de Jean Chaſtel.

Le prémier étoit un ſoldat agé de vingt ſept ans. — — — —

Le ſecond étoit un jeune écolier âgé de dixhuit ans, fils d'un Marchand Drapier de Paris . . . . .

Ce malheureux ſur la fin de l'année 1594 s'étant coulé avec les Courtiſans dans la chambre de Gabrielle d'Etrées, où étoit le Roi, le voulut frapper d'un coup de couteau dans le ventre; mais par bonheur le Roi s'étant baiſſé en ce moment pour ſaluer quelqu'un, il ne l'atteignit qu'au viſage, lui perça la levre d'enhaut et lui rompit une dent. On ne ſavoit d'abord qui l'avoit frappé. Mais le Comte de Soiſſons voyant ce jeune homme effaré,

„des Peter Barriere und des Johann Chatel „das mehreſte Aufſehen.„

„Jener war ein Soldat, ſieben und zwan„zig Jahr alt.„

(Ein junger Menſch, bei welchem die Leidenſchaften noch in ihrer gröſten Stärke, und die Vernunft, bei einer ſchlechten Erziehung, noch nicht zur Reife gekommen war.)

„Der zweite war ein Schüler von ſieben„zehn Jahren, der Sohn eines Tuchhändlers „in Paris — — — Da dieſer Elende ſich „gegen das Ende des Jahres 1594 mit den „Hofleuten in das Zimmer der Gabrielle d'Eſt„rees, wo ſich der König befand, eingeſchli„chen hatte, wollte er Heinrichen, mit einem „Meſſerſtich in den Bauch, tödten. Glüklicher„weiſe aber bükte ſich der König in dem Augen„blike, um Jemanden zu grüßen, ſo daß der „Mörder ihn nur ins Geſicht traf, ihm die

„Ober-

effaré, l'arrêta par le bras. Il confeſſa effrontément qu'il avoit fait le coup, et ſoutint qu'il l'avoit dû faire. Le Parlement le condamna à avoir le poing droit brulé et à être tenaillé, puis tiré à quatre chevaux. Ce déteſtable parricide ne montra aucun ſigne de douleur, tant on lui avoit fortement imprimé dans l'eſprit, qu'il feroit un ſacrifice agréable à Dieu, d'ôter du monde un Prince relaps et excommunié. (*Péréfixe Hiſt. de Henri IV.* pag. 229 et ſuiv.)

„Oberlippe durchbohrte, und einen Zahn aus„ſtieß. Anfänglich wußte man nicht, wer die „That verübt hatte, allein der Graf von So„iſſons ward den verwirrten jungen Menſchen „gewahr, und hielt ihn beim Arm. Dieſer „geſtand die That mit frecher Stirn, und be„hauptete, es wäre Pflicht für ihn geweſen, „ſolche zu thun. Das Parlament verurtheilte „ihn, daß ihm die rechte Hand verbrannt, daß „er mit glühenden Zangen gezwikt, und dann „geviertheilt würde. Dieſer verruchte Königs„mörder gab kein Zeichen des Schmerzes; „(welche Standhaftigkeit!) ſo tief hatte man „ihm eingeprägt, daß er Gott ein gefälliges „Opfer bringen würde, wenn er einen zurük„gefallenen und in den Bann gethanen König „umbrächte.„

Alſo Religionseifer. Nun denke man ſich dieſen Muth, dieſe Standhaftigkeit, dieſen Religionseifer auf gute und nüzliche Thaten gerichtet — welche herrliche Wirkungen!

„Der *) Herzog von Mayenne und alle „ehemaligen Verſchwornen, (gegen Heinrich den

*) Le Duc de Mayenne et tous les ligueurs deſirant de témoigner à Henri IV. leur reſſentiment de ſes bontés, le ſervirent ſi fidélement ét avec tant de chaleur en la guerre d'Eſpagne, tandis que

„Dritten und Vierten) aus Begierde Heinrichen „dem Vierten ihre Dankbarkeit für ſeine Gnade „gegen ſie zu zeigen, dienten ihm nun in dem „Spaniſchen Kriege mit großen Eifer und un„verbrüchlicher Treue; unterdeſſen daß die An„dern wankten oder ſich zurükhielten; ſo daß „der König ſagen mußte: er ſähe wol ein, daß „die mehreſten, die ſich gegen ihn verſchworen „hatten, nicht ſeine Feinde, ſondern nur „Feinde des Hugonottiſchen Glaubens geweſen „wären.„

„Ravaillac *) blieb, bei ſeinem Bekennt„niß vor dem Richter, beſtändig dabei: er „habe

que les autres chancelloient et ſe tenoient à l'écart que le Roi fut obligé de dire qu'il connoiſſoit bien que la plupart de ces gens n'avoient jamais été ennemis de ſa perſonne, mais ſeulement de la religion huguenote. (*Péréfixe, Hiſt. de Henri IV*, pag. 248.)

*) Ravaillac perſiſte à dire dans ſes interrogatoires: „J'ai cru bien faire en tuant un Roi, qui vouloit „faire la guerre au Pape. J'ai eu des viſions, „des révélations; *j'ai cru ſervir Dieu.* Je „reconnois que je me ſuis trompé et que je ſuis „coupable d'un crime horrible. Je n'yai été „jamais excité par perſonne.„ Voilà la ſubſtance de toutes ſes réponſes. Il avoue que le jour de l'aſſaſſinat (de Henri quatre) il avoit été dévotement

„habe geglaubt, es ſey recht, wenn man ei-
„nen König umbrächte, der dem Pabſt den
„Krieg

votement à la meſſe. Il avoue qu'il avoit pluſieurs fois voulu parler au Roi, pour le detourner de faire la guerre en faveur des Princes hérétiques. Il avoue que le deſſein de tuer le Roi l'a déja tenté deux fois; qu'il y a réſiſté; qu'il a quitté Paris pour ſe rendre le crime impoſſible; qu'il y eſt retourné, vaincu par ſon fanatisme. Il ſigne l'un de ſes interrogatoires:

„François Ravaillac
„Que toujours dans mon coeur
„Jeſus ſoit le vainqueur.„

Qui ne reconnoit, qui ne voit à ces deux vers, dont il accompagne ſa ſignature, un malheureux devot, dont le cerveau égaré étoit empoiſonné de tous les venins de la Ligue?

Ravaillac avoit été Feuillant; et il ſuffiſoit alors d'avoir été Moine pour croire que c'étoit un oeuvre meritoire de tuer un Prince ennemi de la Religion. On s'étonne qu'on ait attenté pluſieurs fois ſur la vie de Henri IV. le meillour des Rois; on devroit s'étonner que les aſſaſſins n'aient pas été en plus grand nombre. Chaque ſuperſtitieux avoit continuellement devant les yeux Aod aſſaſſinant le Roi des Philiſtins; Judith ſe proſtituant à Holoferne, pour l'egorger dormant entre ſes bras; Samuel coupant par morceaux un Roi priſonnier de guerre, envers qui Saül n'oſoit violer le Droit des Nations. Tout encourageoit à la
démence

„Krieg ankündigen wollte. Ich habe Er„ſcheinungen und Offenbarungen gehabt, „ſpricht er; Ich meinte, ich wollte Gott „dienen. Ich habe mich geirrt und eines „ſchreklichen Verbrechens ſchuldig gemacht, „ich erkenne es. Niemand hat mich je dazu „gereizt. Das iſt der Sinn aller ſeiner Ge„ſtändniſſe. Er bekennt, daß er an dem Tage, „wo er den König (Heinrich dem Vierten) er„mordet, der Meſſe andächtig beigewohnt „hätte. Er ſagt, er habe oft den König „ſprechen wollen, um ihn von ſeinem Vorha„ben, den kezzeriſchen Fürſten im Kriege bei„zuſtehn, abzumahnen; er bekennt, daß er „ſchon zweimal im Sinne gehabt, den König „zu ermorden, daß er aber dieſem Gedanken „widerſtanden hätte; daß er Paris verlaſſen „habe, um ſich das Verbrechen unmöglich zu „machen, daß er aber, durch die Schwär„merei

démence, tout conſacroit le parricide. Les confeſſions faites devant les juges prouvent expreſſément que Jean Châtel avoit commis ſon parricide dans l'ſpérance d'être moins damné, et Ravaillac, dans l'eſpérance d'être ſauvé.

Il le faut avouer, ces Monſtres étoient fermes dans la foi. Ravaillac ſe recommande en pleurant à St. François ſon patron, et à tous les Saints. Il ſe confeſſe avant de recevoir la queſtion.

(Diſſert. ſur la mort de Henri IV. par Voltaire.)

„merei beſiegt, wiedergekommen ſey. Er un„terſchreibt ein Inquiſitionsprotokoll mit den „Worten:

Franz Ravaillac
Es herrſche Jeſus jederzeit in meinem Herzen.

„Wer erkennt an dieſer Sentenz, die er unter „ſeinem Namen ſchreibt, nicht einen armen „Schwärmer, deſſen verrüktes Gehirn von „allen Giften der ehemaligen Verſchwörung an„geſtekt iſt? „

„Ravaillac war Mönch geweſen; und dieß „war genug, um ſich einzubilden, daß man „ein verdienſtliches Werk thäte, wenn man ei„nen König, der ein Feind der Religion war, „umbrächte. Man wundert ſich, daß man „dem Heinrich dem Vierten, dem beſten der „Könige, ſo oft nach dem Leben getrachtet hat; „man ſollte ſich noch mehr wundern, daß nicht „mehr Meuchelmörder da geweſen ſind. Je„der Schwärmer hatte das Muſter eines „Ehuds, der den König der Philiſter erwürgt; „der Judith, die mit dem Holofernes buhlt, „um ihn hernach in ihren Armen ſchlafend zu „ermorden; das Beiſpiel eines Samuels, der „einen im Kriege gefangenen König in Stükken „zerhaut, da Saul es nicht wagte, das Völ„kerrecht an ihm zu verlezzen; ſolche Muſter „hatten

„hatten die Schwärmer beſtändig vor Augen.
„Alles führte zum Wahnſinn, alles heiligte den
„Königsmord. Die Inquiſitionsprotocolle
„beſagen ausdrüklich, daß Johann Chatel den
„Königsmord in der Hofnung, minder ver-
„dammt zu werden, unternommen, und Ra-
„vaillac ſeine That, um die Seligkeit zu ver-
„dienen, vollzogen hatte.

„Man muß es bekennen, dieſe Ungeheuer
„waren ſtark im Glauben. Ravaillac empfiehlt
„mit Thränen ſeine Seele dem heiligen Franzis-
„kus, ſeinem Schuzpatron, und allen Heili-
„gen. Er beichtet, ehe er auf die Folter ge-
„legt wird.„

Aus den gelehrten Beiträgen zu den Braun-
ſchweigiſchen Anzeigen, 18. Sept. 84.

„Wilhelm Orrebow wurde mit funfzehn
„andern Verbrechern im Jahre 1763 zum
„Tode verdammt. Den Tag vor ſeiner Hinrich-
„tung bekam Orrebow Luſt, ſeine Geliebte
„noch einmal zu ſehen, um ihr das Lebewohl
„zu ſagen. Er war nicht im Stande, dieſes
„Mädchen dahin zu vermögen, daß ſie zu ihm
„ins Gefängniß gekommen wäre, und es war
„kein Anſchein da, daß er zu ihr gehen könne.
„Durch die Schwierigkeiten wurde ſein Verlan-
„gen größer. Er lud den Gefangenwächter
„auf ein fürtrefliches Glas Wein ein. Als

„dieſer

„dieſer halb betrunken war, bat er ihn um die „Erlaubniß, auf zwei Stunden ausgehen zu „dürfen, und machte ſich durch die ſtärkſten „Schwüre verbindlich, den beſtimmten Augen„blik zurükzukommen. Der Gefangenwächter „war durch den Wein erhizt; unfähig nachzu„denken; wagte ers, ſich auf das Wort ſei„nes Gefangnen zu verlaſſen, und öfnete die „Thüre des Gefängniſſes. Orrebow eilte zu „ſeiner Geliebten, die über ſeine Erſcheinung „erſtaunte, und nicht ermangelte, ihn zu er„mahnen, von ſeinem auſſerordentlichen Glükke „Gebrauch zu machen. Er erinnerte ſie aber „an ſein Wort, und bezog ſich auf ſeine heili„gen Schwüre. Alles, was er ſich erlaubte, „beſtand darin, daß er die lezte Nacht ſeines „Lebens der Liebe weihete. Als der Gefangen„wächter den Rauſch ausgeſchlafen hatte, und „den Gefangenen nicht wiederkommen ſah, ſo „wurde er aufs gewaltigſte beunruhiget. Un„terdeſſen nahete die Stunde der Execution „heran; die Karren wurden vorgefahren, und „man fand anſtatt der ſechszehn nur funfzehn „Verbrecher. Man frug, wo der Fehlende „hingekommen ſey? Der mehr todte als leben„dige Gefangenwächter erzählte ſeinen traurigen „Vorfall. Da das Vertrauen, welches er in „das Wort des Verbrechers geſezt hatte, von

„bedeu-

„bedeutenden Folgen war, ſo ließ man ihn ſtatt
„des Verbrechers auf den Karren treten, und
„fuhr nach Tyburn ab. Auf die Vergnügun-
„gen der Liebe, welche Orrebow zum lezten
„male reichlich genoſſen hatte, war er von ei-
„nem tiefen Schlafe befallen worden. End-
„lich wachte er auf, frug, was die Glokke ſey,
„zog ſich geſchwind an, und eilte auf das
„ſchnellſte nach dem Gefängniß, obgleich ſeine
„Geliebte ſich die gröſte Mühe gab, ihn zu-
„rükzuhalten. Als er hörte, daß man ſchon
„abgefahren ſey, ſo flohe er dem Wege nach
„Tyburn zu, kam endlich zu den Karren, und
„lief athemlos zu dem, auf welchem der Ge-
„fangenwächter war. Steigen Sie ab, rief er
„ihm zu, Sie haben lange genug meinen Plaz
„eingenommen; nun will ich ihn wieder beſez-
„zen. Wäre man weniger eilig geweſen, ſo
„würden Sie nicht die Beſchwerlichkeit gehabt
„haben — bis hieher zu kommen, und ich
„würde mich, um Sie wieder einzuholen, nicht
„ſo ſehr ermüdet haben — Bei dieſen Worten
„ſtieg er auf den Karren, ſezte ſich, ſchöpfte
„Athem, dankte dem Gefangenwächter, be-
„klagte ſich bitterlich darüber, daß man habe
„glauben können, daß er ſein Wort nicht hal-
„ten würde, und gieng in die Ewigkeit hinüber.

Abhand-

Abhandlung

über

die Lehre vom Teufel.

Ueber die Lehre vom Teufel.

Betrachtungen über dieſe Lehre gehören gewiß in eine Unterſuchung über den Urſprung und die Abſichten des Uebels. Von jeher hat man dem Teufel alles Uebel, das phyſiſche und das moraliſche, vornemlich aber das leztere, aufgebürdet. Die Lehre von ſeinen Wirkungen und ſeiner Macht glaube ich in meinem erſten Bande mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit widerlegt zu haben. *) Jezt will ich unterſuchen, ob wir Gründe haben, ſein Daſeyn zu glauben.

Zuerſt will ich die Frage philoſophiſch betrachten, und die Beweiſe der Exiſtenz des Teufels, die man aus der Bibel zu nehmen vermeint, prüfen.

Man ſtellt ſich den Teufel als ein Geſchöpf vom höchſten Range, als einen faſt allwiſſenden und ungemein mächtigen Geiſt vor, welchen Gott, eben ſo wie jedes Geſchöpf, gut erſchaffen hatte; der aber ſo böſe geworden — daß er nunmehr keinen Sinn für das Gute hat, nichts als Bosheit und Schaden liebt, und unvermögend iſt,

*) S. III. Buch. I. Theil. I. Kap. Seite 56.

etwas anders als Unheil anzurichten. Die Richtigkeit dieſer Vorſtellung darf ich ja wol nicht beweiſen.

In dieſem Begriffe iſt ſchon manches befremdende.

1) Iſt gut, wie ein Engel, geſchaffen worden; und iſt, bei erhabnen Kenntniſſen, ohne irgend ein Bedürfniß, ohne Fleiſch und Blut, und folglich mit wenigen oder gar keinen Leidenſchaften, ſo böſe geworden, daß er nichts als das Böſe liebt.

An ſeiner Güte bei der Schöpfung hab' ich keinen Zweifel. Aber woher denn dieſe unſägliche Bosheit?

2) Bei der vollkommenen Kenntniß des Guten, doch Haß des Guten und Liebe zum Böſen, —! Iſt das begreiflich?

3) Nichts als Böſes thun — Ich habe einen Freund, der manchmal zu ſagen pflegt: Ich gebe es dem Teufel auf, lauter Lügen zu ſagen — und ich möchte ſagen: Ich geb' es dem Teufel auf, lauter Böſes zu thun.

4) Das Gute, das der Teufel ehemals geliebt hat, ganz und gar haſſen, ohne es doch vergeſſen zu haben, noch zu verkennen — Ein ſchweres Räthſel!

5) In

5) In Ewigkeit böſe bleiben, ohnerachtet der göttlichen Strafen — Gott haſſen und läſtern, bei der Kenntniß ſeiner Weisheit, Güte und Macht, bei der Bekanntſchaft mit ſeinen vortrefli- chen Werken! — wieder ein Problem, das ſich, nach unſern pſychologiſchen Gründen, nicht auflö- ſen läßt.

Bei dem Menſchen folgt der Wille den Gefüh- len, den Leidenſchaften, und den Einſichten. Bei höhern Weſen, wo der Verſtand aktiv ſeyn kann, wo die Befreiung von einem materiellen Körper uud von Bedürfniſſen keine eigentliche Gefühle und Leidenſchaften ſtatt finden läßt, muß der Wille den Einſichten folgen, oder er hat gar keine Regel. Sind dieſe Sätze richtig — ſo mnß der Wille um ſo mehr gut ſeyn, je deutlicher und vollkomm- ner die Einſicht iſt. Wodurch kann man da die Bosheit des Teufels erklären? Mir deucht, daß ſie gar einen Widerſpruch enthält.

Man hat den Teufel erfunden, ohne Zwei- fel in der Abſicht, Gottes Güte zu retten — ich habe ſchon geſagt, wie ſchlecht dieſes Mittel ge- rathen iſt. (S. 1 Band, Seite 56 ff.) Ja ich glaube, der Manichäismus iſt darin glüklicher ge- weſen; denn er macht wenigſtens ſein böſes Prin- zipium von dem guten unabhängig; und das höchſte Weſen nimmt an der Welt gar keinen Antheil.

Es laſſen ſich hier noch ſehr wichtige Betrachtungen anſtellen. —

Die vollkommenſte Güte kann das Uebel wol als ein Mittel, nimmermehr aber als Endzwek anſehen — Folglich kann die letzte Beſtimmung eines Geſchöpfes unmöglich das Elend ſeyn. Ein Weſen, von welchem Gott vorhergeſehen hätte, daß es ewig elend ſeyn würde, hätte Gott nie geſchaffen: das konnte ſeine Güte nicht zulaſſen. — Denn was hätte ihn bewogen, ein ſolches Geſchöpf hervorzubringen?

Und vollends den Teufel — der nicht allein ewig boshaft, und mithin unglüklich, verdammt ſeyn würde, ſondern auch das ganze menſchliche Geſchlecht in Sünden und Unglük ſtürzen ſollte! Was konnte Gott bewegen, ihn zu ſchaffen, ihn, der alles Elend vorherſah? Er durfte ihn ja nur ungeſchaffen laſſen.

Was für traurige Vorſtellungen muß man ſich nicht von dem Schöpfer machen, wenn man behauptet, daß er den Teufel, einen faſt allmächtigen Böſewicht, geſchaffen, und den Menſchen der Bosheit und Argliſt dieſes Wütrichs preis gegeben hat?

„Gibt doch wol Gott den Menſchen böſen „Menſchen preis. Das iſt offenbar. Unter ih„nen gibt es Wütriche, die den Menſchen quälen;

„Ver-

„Verführer, die ihn ins Laſter und ins Unglük
„ſtürzen. Es geſchieht Uebel, Gott läßt es zu —
„iſts nun nicht gleichviel, es geſchehe durch den
„Teufel, oder durch böſe Menſchen?„

Keinesweges — der Unterſchied iſt ſehr groß. Denn

1) Gibt es keinen Menſchen der ſo boshaft ſey, als uns der Teufel vorgeſtellt wird.

2) Der Teufel, wie ihn die gangbare Lehre ſchildert, iſt unendlich mächtiger und ſchlauer, als der Menſch. Von boshaften Menſchen zu den guten iſt doch immer eine gewiſſe allgemeine Gleichheit von Kraft und Einſicht; ſo daß der Angegriffene ſeine Kraft und ſeine Klugheit der Liſt und der Gewalt des Angreifenden entgegen ſezzen, und ſich vor Schaden bewahren kann. Gegen den Teufel aber gibt es keine Gegenwehr, es wäre unmöglich, daß der Menſch ihm widerſtünde. Vornemlich

3) Weil er als ein Geiſt ſich unſichtbar an uns wagen, und als ein faſt allmächtiges Weſen, allerlei Geſtalten annehmen kann, wodurch er uns immer berükt, indem er unbekannt uns anfällt. Gegen den Räuber und Mörder kann ich meine Thür verſchließen — ich ſeh ihn kommen, und ſezze mich zur Wehr oder ergreife die Flucht. Vor dem Teufel iſt keine Thür verſchloſſen, und

wenn ich mich vor ihm unter einer gewöhnlichen Geſtalt ſcheue; ſo nimmt er eine unbekannte, oder wol gar eine gefällige Geſtalt an — denn er verwandelt ſich auch wol in einen Engel des Lichts. Wie kann ich mich vor ihm hüten?

4) Die böſen Menſchen können durch Strafen im Zaum gehalten werden; der Teufel nicht — der ſicherſte Beweis, daß es keine Hexen und Zauberer gegeben, iſt, daß man ſo viele verbrannt hat. Wie hätte die Obrigkeit einen Zauberer fangen und hinrichten können — da ein Zauberer alle Riegel und Schlöſſer aufzaubern, und ſelbſt allerlei Geſtalten annehmen kann? Er verwandelt ſich in eine Maus oder eine Fliege, und entwiſcht.

5) Endlich gehören die Menſchen, gute und böſe, in unſre Welt — der Teufel aber nicht — Aus allen dieſen Gründen kann man von den böſen Menſchen in der Welt gar keinen Schluß auf den Teufel machen.

Damit iſt aber gegen dieſe Lehre wenig ausgerichtet, wenn man ſie philoſophiſch angreift, man mag ſie noch ſo ſehr erſchüttert haben. Ihr Grundpfeiler iſt die Theologie, der Glaube, die Offenbarung; und in der That vermag die Philoſophie wenig gegen eine geoffenbarte Lehre.

Aber iſt dieſe Lehre wirklich eine ſolche Lehre?

Der

Der Leſer wird ſich gewiß nicht wenig wundern — „Iſt das eine Frage?„ wird er ſagen. „Man darf ja nur die Bibel aufſchlagen; auf jedem Blatte wird man ſolche Stellen, finden, „wogegen ſich kein Zweifel erregen läßt.„

Vielleicht nicht ſo viel, als man wol denkt — Doch davon nachher; jezt wollen wir einige von dieſen Stellen prüfen.

Es iſt bekannt, daß das Wort Διαβολος, welches man mit Teufel überſezt hat, von einem Zeitworte abſtammt, das unter andern auch Anklagen bedeutet. Schon lange hat man die fürchterlich klingende Stelle im 1 Br. Petri, 5 Kap. 8. V. — „Wachet und betet; denn der Teufel, „euer Widerſacher, ſchleichet umher, wie ein „brüllender Löwe, und ſuchet, wen er verſchlingen mag„ — ſchon lange, ſag' ich, hat man dieſe Stelle, durch die Ueberſezzung jenes Wortes, ganz anders erklärt, als ſie in der gemeinen deutſchen Ueberſezzung lautet. Nach jener Erklärung des Worts Teufel durch Ankläger, lautet die Warnung des Petrus folgendermaßen: „Wachet (ſeyd vorſichtig in eurem Betragen) und betet, (bittet Gott, daß er euch durch ſeine Gnade in der Uebung „jeder Tugend erhalte, und vor auffallenden Vergehen und Unbeſonnenheit bewahre,) denn die „Ankläger (Juden und Heiden, die euch haſ-

ſen und gern vertilgen möchten,) ſchleichen um-
„her, (paſſen euch auf, ſuchen die Chriſten zu ent-
„dekken,) wie brüllende Löwen, (mit Eifer
„und Wuth,) um zu ſehen, wen ſie verſchlingen
„mögen, (vor dem Richter verklagen, ſchleppen,
„um Freiheit und Leben bringen.„

So verſteht man nunmehr dieſe Stellen. Und in der That, Jederman weiß, daß die Juden vornemlich, und dann auch die Heiden, die von den Juden aufgehezt wurden, die geſchwornen Feinde der Chriſten waren. Man weiß, daß beide, Juden und Heiden, aller Orten Aufpaſſer hatten, welche Chriſten zu entdekken ſuchten, und ſie, wenn ſie ſolche entdekt hatten, in die Gefängniſſe ſchlepten, wie Paulus ſelbſt vor ſeiner Bekehrung gethan hatte. Man weiß, daß dieſe Aufpaſſer in Rom gegen das Ende der Republik, wie auch unter den erſten Kaiſern, in Staatsangelegenheiten häufig gebraucht wurden — Dieſe wurden nachher auch in Religionsſachen gebraucht. Das alles ſind bekannte Dinge, die die eifrigſten Verfechter der Lehre von dem Teufel wiſſen und bekennen.

Ich dächte, daß ſchon jeder aufmerkſame Leſer der Bibel, der die Lehren Jeſu von Gottes Vatergüte geleſen und begriffen hat, an der Richtigkeit der Ueberſezzung zweifeln müßte, wenn

er

er jene Stelle in dem Petrus lieſet. Welch ein gräßliches Bild! wie verträgt ſich's mit dem unvergeßlichen Worte Jeſu — Alſo hat Gott die Welt geliebt ꝛc.? Wie — mit dem Gleichniſſe, worin uns Jeſus Gott unter dem Bilde eines Schäfers vorſtellt, welcher ſein verlornes Schaaf ſucht, und auf den Schultern zurükbringt?

Die Beſeßnen, wovon ſo vielfältig in den Evangelien geredt wird, waren, allem Anſchein nach, wenn man auf die kurzen Beſchreibungen ihres Zuſtandes ſieht, theils Raſende, theils ſolche, welche von der fallenden Sucht geplagt waren. Die Juden ſchrieben alle Krankheiten dem Teufel zu, und vornemlich ſolche, die etwas auffallendes oder erſchrekliches hatten. Sie drücken ſich auch ſo ſonderbar aus, daß man ſich leicht in ihren Meinungen irren kann. Sie nannten z. B. die Anlage, die Neigung zu Krankheiten — den Geiſt der Krankheit. An einem Orte heißt es von einem Taubſtummen, er habe einen ſtummen und tauben Geiſt. Aus dieſen Ausdrükken hat man nachher Dämonen, Teufel gemacht.

„Ja, aber Jeſus ſelbſt und ſeine Apoſtel ſpre„chen von Teufeln, und zwar in mehreren Stellen „auf ſolche Art, daß man einen wirklichen Teufel „darunter verſtehen muß; als, z. B., in der Ver„ſuchung Jeſu in der Wüſte. Man kann un-

„möglich

„möglich alle Stellen der Bibel, die vom Teufel „ſprechen, mit Ankläger oder mit Krankheit, „oder Sünde erklären.„

Das iſt richtig. Nur aber muß man hier etwas bemerken.

Die Apoſtel waren Juden, und voll von jüdiſchen Vorurtheilen. „Wie, wird man ſagen, „war nicht alles, was dieſe heiligen Männer lehr„ten, Wahrheit? Sie hatten ja den heiligen „Geiſt.„

Nein — nicht alles, was ſie lehrten, war von Irrthum ganz frei. Glaubten ſie nicht alle einmüthig, auch ſelbſt noch nach der Auferſtehung Jeſu, daß dieſer ein weltlicher König ſeyn würde? Kurz vor ſeiner Himmelfahrt, fragen ſie Jeſum noch, ob er nicht bald das Reich Iſraels errichten werde?

„Da hatten ſie noch nicht den Geiſt Gottes „empfangen.„ Wol wahr — aber eben dieſer Irrthum erhält ſich bei ihnen, nachdem ſie dieſen Geiſt bekommen haben — Petrus, Paulus und Johannes tröſten die bedrängten Chriſten mit der baldigen herrlichen Ankunft Jeſu. Dieſe baldige herrliche Ankunft war doch wol ein Irrthum; das hat der Erfolg unläugbar bewieſen — denn ſeit beinah zweitauſend Jahren, iſt Jeſus noch nicht erſchienen.

Ja

Ja noch mehr — ſelbſt in der kirchlichen Einrichtung waren dieſe Männer nicht ganz gewiß. Petrus wollte das Moſaiſche Ceremonialgeſez unter den Chriſten erhalten wiſſen; Paulus wollte es abſchaffen — und hatte darüber mit Jenem einen heftigen Streit. Einer von beiden wenigſtens hatte Unrecht und ſtekte im Irrthum.

Alſo 1) hatten die Apoſtel noch Irrthümer, ſelbſt nach dem Empfang des heiligen Geiſtes.

2) Hatten ſie jüdiſche Irrthümer. Das iſt ausgemacht.

Konnte denn das, was ſie vom Teufel ſagen, nicht auch ein Irrthum, ein jüdiſches Vorurtheil ſeyn? warum nicht? Wenigſtens iſt das, was dieſe Männer davon ſagen, kein zuverläſſiger Beweis von dem Daſeyn des Teufels.

„Aber doch die Lehre Jeſu — „

Wie, wenn Jeſus, ohne Irrthümer und Vorurtheile zu haben, die Sprache der jüdiſchen Vorurtheile geſprochen hätte?

Daß ers wirklich gethan hat, will ich den Augenblik ſo deutlich darthun, daß kein Zweifel übrig bleiben kann.

Es war bei den Juden, zu der Zeit Jeſu, ein allgemeines herrſchendes Vorurtheil, daß der Meſſias ein König ſeyn würde. Von dieſem

Vorurtheil waren ſelbſt die Jünger Jeſu ganz voll; und gewiß waren ihm die mehreſten nur in der ſchmeichelhaften Hofnung gefolgt, daß ſie vornehme Herren, Miniſter und Fürſten in dem neuen Reiche werden würden. Daher die Bitte der Mutter des Jakobus und Johannes: „Herr, wenn du in dein Reich kommen wirſt, befiehl, daß „meine Söhne zunächſt bei dir ſizzen;„ d. h. die „vornehmſten Herren werden. Daher der Neid, den die andern Jünger deswegen gegen dieſe beiden hegten. Daher der Streit zwiſchen den Jüngern — wer der größte im Himmelreich ſeyn würde.

Das war doch ein Vorurtheil; denn Jeſus iſt nicht König geworden — Wie verhält er ſich aber dabei —? Spricht er etwa, als wenn er ſelbſt dieſes Vorurtheil hegte? Ja freilich. Nirgend ſagt er: Ich bin kein König, und werde niemals einer werden — Er läßt jeden in der Hofnung, und antwortet nach dem Sinn der Leute. Alſo ſprach Jeſus in dieſem Falle nach dem Vorurtheile ſeiner Zeit —

Man wird mir einwenden, daß, nach der Theologie, Jeſus wirklich ein König iſt, und daß er in der That dabei an ſein himmliſches oder myſtiſches Reich dachte; wie er es denn auch vor dem Pilatus erklärt.

In

In der That iſt das eine Ausflucht — aber nichts mehr als eine Ausflucht. Wenn man ſpricht, ſo muß man die Worte in dem Sinne brauchen, in welchem der Zuhörer ſie nimmt; ſonſt macht man ſich einer jeſuitiſchen reſervatio mentalis ſchuldig — welche man Jeſu gewiß nicht aufbürden wird. Was würde man von einem Manne ſagen, der einen Knecht, unter dem Verſprechen, ihm Lohn und Brod zu geben, in ſeinen Dienſt nähme; der es ſo veranſtaltete, daß der neue Knecht gleich den erſten Tag das Abendmahl genöſſe — und nun ſagte — ihr habt das verſprochene Brod empfangen; ja noch mehr, denn ich habe euch Himmelsbrod, welches beſſer iſt, als das irdiſche, gegeben; ihr könnt alſo keine andere Speiſe von mir verlangen? Nicht wahr, der Richter müßte, auf die Klage des Knechts, den betriegeriſchen Herrn beſtrafen, und zur Verſorgung des Knechts verdammen?

Alſo kann man die Antworten, welche Jeſus ſeinen Jüngern in ſolchem Falle gibt, und die Reden, wo er ſagt, daß er König iſt, in keinem andern Sinne nehmen, als in dem Sinne, in welchem die Zuhörer dieſe Worte verſtanden; nemlich von einem zeitlichen, irdiſchen Königreiche.

Folglich redete Jeſus in dieſem Falle nach den irrigen Vorurtheilen der Juden.

Wenn

— Wenn er das einmal gethan hat — wer will läugnen, daß es nicht öfter geſchehen ſey?

Wenn ich alſo in den Reden Jeſu etwas finde, das wider die Erfahrung, oder wider die eigne Lehre Jeſu verſtößt; ſo werde ich vermuthen, daß Jeſus nach der Sprachen der Juden geredt hat, ob er gleich den Irrthum wol einſah.

Von dieſer Art iſt die Lehre vom Teufel — Sie widerſpricht offenbar der Lehre Jeſu von der Vaterliebe Gottes.

Daher bin ich überzeugt, daß Jeſus keinen Teufel glaubte; und daß er nur davon ſprach, weil es der angenommene Sprachgebrauch war.

„Die Juden aber glaubten den Teufel; und „dieſe hatten die göttliche Lehre von Moſes und „den Propheten.„

Richtig — Möchte denn aber von Moſes und den Propheten nicht eben das geſagt werden können, was ich von den Apoſteln oder von Jeſu ſelbſt geſagt habe? Doch ich brauche dieſe Betrachtung nicht, weil ich eine viel entſcheidendere habe.

Und welche iſt denn dieſe ſo entſcheidende Betrachtung —? **Daß Moſes und die Propheten niemals von dem Teufel geredet,**

geredet haben. Selbſt in der Erzählung vom Falle Adams, nennt Moſes den Teufel nicht; und redet nur von der Schlange. Wenn Moſes den Teufel gekannt oder geglaubt hätte, würde er gewiß bei dieſer Gelegenheit davon geſprochen haben. Ich wüßte auch nicht, daß der Name des Teufels in dem ganzen alten Teſtamente mehr als einmal vorkäme. Daraus läßt ſich mit der größten Wahrſcheinlichkeit vermuthen, daß die Propheten und andere Scribenten des alten Teſtaments den Namen gar nicht kannten.

Einmal kommt der Name des Satans ausdrüklich vor; und zwar im Buche Hiob. Allein die mehreſten Theologen ſehen ſchon das Buch als eine bloße Erdichtung an. Die Gründe davon anzuführen, wäre zu weitläuftig, man kann ſie in andern Schriften finden. Aus dieſem Umſtande, daß der Satan darin genannt wird, möchte ich ſchließen, daß dieſes Buch weit neuer iſt, als man es gemeiniglich glaubt; oder, daß es nicht im jüdiſchen Lande geſchrieben worden iſt.

Es mag damit ſeyn, wie ihm wolle — Moſes und die Propheten reden nicht vom Satan oder Teufel — Sie mochten ihn alſo nicht kennen; die Lehre von dem Teufel war alſo keine göttliche Lehre.

„Samuel ſpricht doch in ſeinem Buche von „dem Wahrſagergeiſte der Hexe von Endor, und „von dem böſen Geiſte, der den König Saul „plagte.„

Geiſt heißt nicht Teufel — eben ſo wenig als Geiſt der Krankheit. Dieß heißt Kränklichkeit, Neigung zur Krankheit; Wahrſagergeiſt heißt Wahrſagerkunſt; und der böſe Geiſt des Sauls heißt Anlage zum Misvergnügen, oder Anfall von übler Laune.

Noch einmal alſo, die Lehre vom Teufel iſt nicht von Moſe, nicht von den Propheten — und folglich nicht göttlichen Urſprungs. Woher iſt ſie denn?

Ich vermuthe, aus Babylonien, wo die Juden, während ihrer Gefangenſchaft, mit dieſer Lehre bekannt geworden ſind und ſolche hernach in ihr Religionsſyſtem aufgenommen haben. Wo das nicht iſt, (denn Daniel, Esra, Nehemia und alle die Männer, die während der Gefangenſchaft und nachher in Babylonien und in Judea geſchrieben haben, reden noch nicht von dem Teufel, vielleicht auch nur — weil dieſe widrige Lehre bei ihnen noch nicht Eingang gefunden hatte —) Wo das nicht iſt, daß die babyloniſche Gefangenſchaft den Glauben an den Teufel

bewirkt

bewirkt hat, ſo iſt er noch ſpäter entſtanden, zu der Zeit, da die Juden mit den Heiden mehr Umgang hatten. Es mag nun ſeyn, wie es will, ſo kommt dieſer Glaube von den Heiden her.

Und zwar von den Manichäern, deren Lehre weit älter iſt als Manes, und ſchon zu der Zeit der babyloniſchen Gefangenſchaft im Schwange gieng. Es iſt doch ſonderbar, daß der Manichäismus, den die Chriſten immer verdammt und verabſcheut haben, in ſeinen Grundlehren von den Chriſten jederzeit eifrigſt verfochten worden iſt.

Ja, dieſe Lehre iſt der lautre Manichäismus; nur mit dem Unterſchiede, daß die Manichäer ihr böſes Urweſen ewig und von Gott unabhängig machten. Uebrigens aber hat der Teufel eben den Charakter jenes Urweſens — Liebe zum Böſen, einen unverſöhnlichen Haß gegen den gütigen Gott; er iſt auch ohngefehr gleich mächtig; er ſtreut gleich im Anfange der Welt das Böſe in dieſelbe; dieſes Böſe wird ihm allein zugeſchrieben, und wirket noch immer fort. Das alles lehrten die Manichäer; und gerade das lehren unſre Theologen von dem Teufel. Das lezte Ende iſt in beiden Fällen das nemliche. Einſt, ſagen die Manichäer, wird das gute Urweſen über das böſe ſiegen, dem Uebel ein Ende machen, und die Schöpfung

retten. Die Chriſten lehren, daß Gott zulezt den Satan in die Hölle einſperren, und den Werken des Teufels, allem Uebel, ein Ende machen wird. Kann die Aehnlichkeit gröſſer ſeyn? und wer ſieht die Verwandſchaft beider Lehren nicht?

Alſo gerathen wir in unſerm frommen Eifer für die hergebrachte Lehre von dem Teufel dahin, daß wir aus Rechtgläubigkeit eine heidniſche Lehre verfechten, und zu Manichäern werden! Wie kann uns dabei zu Muthe ſeyn?

Abhandlung

über den

Fall Adams.

Vorrede.

Folgende Abhandlung habe ich ſchon vor mehr als zehn Jahren geſchrieben. Die bekannten Erklärungen der ſo merkwürdigen Geſchichte von dem Falle Adams haben mich niemals befriedigt. Denn es gibt keine, die die Frage auflöſe, warum Gott ſolches Verbot gab, dadurch der Menſch zum Sünder und beklagenswürdigen Geſchöpfe wurde; da der Schöpfer doch den Ausgang der Sache mit Zuverläſſigkeit vorherwiſſen mußte?

Umſonſt ſagte man, daß das Verbot leicht zu beobachten war; es war ganz überflüſſig; und, leicht oder ſchwer — Gott wußte, daß es übertreten werden würde.

Leicht zu beobachten! und Gott verläßt den Menſchen bei der Anfechtung, er überläßt ihn der Liſt der Schlange!

Wenn dieſe Einrichtung nicht das Wohl, das heißt hier, die Belehrung des Menſchen, zur Abſicht hat, ſo weiß ich nicht, wie man Gottes Güte — was ſag' ich, ſeine Güte? — nicht einmal, wie man ſeine Gerechtigkeit retten kann.

Man ſagt, der Menſch mußte geprüft werden, ob er die Güter, in deren Genuß er ſeine Glükſeligkeit finden ſollte, verwalten und gehörig

rig brauchen konnte, ehe er in den Beſiz derſelben geſezt wurde. Das hat einigen blendenden Schein — hält aber die Prüfung nicht aus.

Denn, ums Himmels willen! was ſoll die Prüfung? Für den Menſchen? Der hat ſie nicht angeſtellt — Er ſollte ſich kennen lernen — Das ſag' ich auch — Er ſollte **ſich und die Dinge kennen lernen.**

Aber ſo nimmt mans nicht; ſondern man gibt vor, Gott habe den Menſchen prüfen wollen. Und da kann ich mich nicht genug wundern, wie Männer, welche die göttliche Allwiſſenheit als eine Grundlehre anerkennen und lehren, von Verſuchen, die Gott machen ſoll, reden, und den Gedanken davon verdauen können. Denn, wenn Gott allwiſſend iſt, iſt jeder Verſuch überflüſſig, weil Gott das Reſultat deſſelben vorherwiſſen muß, und zwar mit eben der Zuverläßigkeit, als wenn er geſchehen wäre.

Ferner — Wenn der Menſch in dieſem oder jenem Zuſtande gewiſſe Güter nicht verwalten, nicht recht anwenden konnte — ſo waren ſie über ſeine Kräfte — folglich keine Güter für ihn, ſondern vielmehr Plagen, oder zum mindeſten gefährliche Fallſtrikke, wenn er ſie auf irgend eine Art genießen konnte. Glük iſt, ich habe es ſchon geſagt, nicht der Genuß dieſes oder jenes Gutes, nicht die Menge der Güter, nicht ihre innre Vollkommenheit — ſondern das Verhältniß der Güter und ihres Genuſſes zu unſern Kräften. Alſo muß man, um den

Menſchen

Menſchen zu beglükken — nicht ihm die edelſten, vollkommenſten Güter geben, nicht Güter, die er nicht verwalten kann — ſondern Güter, die zu ſeinen — großen oder geringen — Kräften paſſen. Nur in dieſen kann er Glükſeligkeit finden. Wenn ſeine Kräfte zunehmen, dann kann er in höheren Gütern ſeine Glükſeligkeit finden, jezt aber nicht.

Dieſe hochberühmte Prüfung beſteht alſo darin, daß Gott unterſuchen will, ob der Menſch Güter verwalten kann, die für den Menſchen, in ſeinem jezzigen Zuſtande, keine Güter ſind. Was bedeutet das? Wenn man ein kleines Kind prüfen, und ihm Vergnügen machen will, gibt man ihm, nicht Goldſtükke, ſondern Rechenpfennige und Flittergold — weil es jene nicht brauchen kann. Man erzählt ihm, nicht Alexanders Heldenthaten, nicht den wunderbaren Lauf der Planeten; ſondern die Geſchichte von einem Kinde. Kann mans ihm als ein Vergehen anrechnen, wenn es jene Goldſtükke herumwirft, und bei den erhabenen Erzählungen einſchläft? Sollte es aber durch kein Spielwerk zu reizen ſeyn, ſollte ihm die Geſchichte eines Knabens kein Vergnügen machen; dann will ich es wol beurtheilen und ſeine Fähigkeiten erforſchen.

Noch einmal — Gott kann den Menſchen nicht prüfen wollen. Er will ihn nur durch verſchiedene Zuſtände, die jederzeit ſeinen Kräften angemeſſen ſind, und worin folglich jedesmal ſeine beſtmögliche Glükſeligkeit beſteht, im-

mer zu höheren Graden der Seligkeit führen, je nachdem ſeine Kräfte zunehmen, und ihn einer höheren Seligkeit fähig machen.

Wer zu der unumſchränkten Herrſchaft Gottes, und deſſen unwiderſprechlichen Rechten ſeine Zuflucht nimmt, zerhaut den Knoten, und ſtellt das gütigſte Weſen vor, als wenn es ganz willkührlich, ohne ſich an Gerechtigkeit und Geſezze zu binden, handelt. Mit moraliſchen Weſen muß Gott nach moraliſchen Geſezzen verfahren, ſonſt iſt ſein Betragen der Natur der Dinge zuwider. Wenn er aber ſolches nicht thut, dann hat alle Unterſuchung über Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrheit ein Ende; dann gilt keine Frage mehr von den Gründen, nach welchen Gott handelt.

Dieſe Gründe bewogen mich, dieſe merkwürdige Einrichtung Gottes mit dem erſten Menſchen recht genau zu unterſuchen, und zu ſehen, ob man ſich aus dieſen furchtbaren Schwierigkeiten nicht heraushelfen könnte.

Dieſes lag mir nun deſto mehr am Herzen, da man aus dieſer Oekonomie ſo furchtbare Folgen gezogen hatte. Adams Sündenfall ſollte einzig und allein, nicht allein ihn, ſondern das ganze menſchliche Geſchlecht, um Glük, Unſchuld und Leben gebracht haben! Konnte man ſich was ſchreklicheres aus einem ſo kleinen Vergehen vorſtellen?

Durch

Durch dieſe Folgerungen, welche man ich weiß nicht woher genommen hatte, wurde die Frage weit wichtiger, und die Einwürfe erhielten eine ungemein größere Furchtbarkeit. Es ſchien, als wenn Gott auf einmal das ganze menſchliche Geſchlecht, das er kaum erſchaffen hatte, ins Elend ſtürzen wollte; und zwar war keine Nothwendigkeit dazu vorhanden; es war eine bloß willkührliche Verfügung, wovon der Schöpfer den fürchterlichen Ausgang mit Gewißheit voraus ſah.

Nun wollte man zwar durch die Sendung Chriſti alles wieder erſezzen — Aber dieſer Erſaz hält keine genaue Prüfung aus. Durch Adams Fall war das ganze menſchliche Geſchlecht in Sünde und Elend verſunken. Durch Chriſtum wurden nur Wenige gerettet — Alle blieben Sünder, die Mehreſten giengen verloren; Chriſtus ſagt ſelbſt: Viele ſind berufen, aber Wenige auserwählet. Alſo erſezte die Sendung Chriſti einen unnennbar kleinen Theil des Schadens, welchen Gott durch eine ganz willkührliche Verfügung verurſacht hatte. Die Chriſtenheit macht, zu unſern Tagen, wo ſie am mehreſten ausgebreitet iſt, kein Viertheil der lebenden Menſchheit aus — Was wird alſo aus dem hochgeprieſenen Erſaz? Sollte nicht Jedermann wünſchen, daß Gott jene erſte Einrichtung nicht getroffen hätte?

Dieſe Betrachtungen beunruhigten mich, und bewogen mich, den Fall des erſten Menſchen näher zu betrachten.

Von

Von jeher iſt es einer meiner Grundſäzze geweſen, bei den Betrachtungen über das Verhalten Gottes gegen die Menſchen, die Urſachen ſeiner Verfügungen nicht in Ihm, ſondern in dem Menſchen zu ſuchen. Gott thut um ſeiner ſelbſt willen nichts, weil er nichts bedarf; ſeine Gründe müſſen alſo außer Ihm, in der Natur der Dinge ſeyn. Darin beſteht die Weisheit Gottes.

Ich ſuchte mich alſo von der Lage des erſten Menſchen den deutlichſten Begrif zu machen, als es mir immer möglich war. Ich prüfte ſorgfältig, was die Gelehrten von dem Stande der Unſchuld, von der Unſterblichkeit des Menſchen in dieſem Stande, von ſeiner Gelehrſamkeit und Weisheit, von ſeinem Vermögen nicht zu ſündigen, geſagt hatten; ich unterſuchte die Gründe dieſer Meinungen, verglich die Lehren mit der Moſaiſchen Erzählung, und mit dem, was man davon in den Schriften der Apoſtel findet. Der Erfolg dieſer Unterſuchung war, daß ich dieſe Lehren für bloße Meinungen hielt, welche auf keinem andern Grunde, als dem Herkommen, beruhten. Sie verloren alſo bei mir ihre ganze Beweiskraft; ich ließ ſie ganz unbekümmert liegen, und hielt mich einzig und allein an die Moſaiſche Erzählung.

Das erſte was mir auffiel, war folgender Zug aus derſelben: „Gott ſezte den (noch un„ſchuldigen) Menſchen in den Garten Eden, „daß er ihn baute und bewahrte.“

Alſo,

Alſo, dachte ich, mußte der Menſch im Stande der Unſchuld auch arbeiten! Und doch wird die Arbeit als eine Strafe der Sünde angeſehn. Folglich eine irrige Vorſtellung.

Sollte dem unſchuldigen Menſchen die Arbeit niemals beſchwerlich geworden ſeyn? — Es iſt wahrſcheinlich, daß ſie nie ohne Anſtrengung geſchehen wäre.

Selbſt ſchwere Arbeit iſt kein Uebel. Die Arbeit, ja ſelbſt die beſchwerlichſte, hat ihren großen Nuzzen zur Bildung des Menſchen.

„Der Menſch hätte nicht geſündigt, ſagt man, wenn Adam nicht gefallen wäre.„ Woher weiß man das? „Die Sünde, ſagt Paulus, „iſt durch einen Menſchen in die Welt gekommen.„ Ja, ein Menſch hat die erſte Sünde begangen, und hat alſo die Sünde in die Welt, wo ſolche noch nicht war, eingeführt. Daraus folgt aber nicht, daß, wenn dieſer eine Menſch die Sünde nicht, oder nicht auf dieſe Art, hineingebracht hätte, ſolche niemals hineingedrungen wäre.

Der Menſch ſündigte im Stande der Unſchuld, alſo konnte er im Stande der Unſchuld ſündigen — Das iſt unwiderſprechlich.

Kann der Menſch fehlerfrei ſeyn? Wer unfehlbar ſeyn ſoll, muß allwiſſend ſeyn, wie Gott, oder unmoraliſch und ein Sklave des Inſtinkts ſeyn, wie das Thier. Beides iſt der Menſch nicht.

Adams Wiſſenſchaft wird hochgeprieſen — Er wußte alles — er kannte die Natur der Thiere genau, darum gab er ihnen Namen. Die Kinder benennen die Thiere auch, nach dem Geſchrei derſelben — wer will daraus ſchließen, daß ſie die Geheimniſſe der Natur kennen? Was hatten die Namen, welche Adam auflegte, mit der Natur und den Neigungen der Thiere gemein? Man kennt ja dieſe Namen nicht, denn man weiß nicht, welche Sprache Adam geredet hat.

Adam ſollte grundgelehrt ſeyn — und er kannte das Gute und Böſe nicht — denn er ißt von der verbotenen Frucht, um das Gute und Böſe kennen zu lernen.

Adam wußte alle Geheimniſſe der Natur — und er kennt Gottes Allwiſſenheit ſo wenig, daß er ſich vor dem Herrn hinter einem Baum zu verbergen gedenkt.

Da er ſo wenig wußte, konnte er fehlen und ſündigen — Der Apfelbiß hat ihn alſo nicht zum Sünder gemacht.

Der Tod — kann ein zuſammengeſezter Körper, der Nahrung bedarf, unſterblich ſeyn? Schwerlich.

So gieng ich die ganze Geſchichte durch, und fand, daß manche Lehre, die man daraus genommen hatte, ganz willkührlich war.

Vor allem aber fiel mir das ſehr auf, daß die Strafe ſchwerer ausfiel, als die Androhung derſelben geweſen war; welches gegen alle Grundſäzze der Gerechtigkeit läuft.

Daraus zog ich mit der größten Zuverſicht den Schluß, daß die vermeinte Strafe keine Strafe war.

Nun ſtellte ich mir Adam ohngefehr ſo vor, als ich ihn in der Abhandlung ſchildre — als ein Kind, der Seele nach, welches einer Erinnerung und Warnung bedurfte.

Ich ſehe die ganze Begebenheit als eine Lehre an.

Dieſe Abhandlung ſteht wol, in einer Schrift von dem Urſprung und den Abſichten des Uebels, nicht am unrechten Ort.

Es wäre überflüßig, dem Leſer zu ſagen, wie viel Mühe und Sorgfalt ich darauf verwendet habe', hauptſächlich ſeitdem ich den Entſchluß gefaßt hatte, ſolche hier mit einzurükken.

Ich weiß, daß viele Leſer, — wenn ich das Glük habe, viele Leſer zu bekommen — dieſe Abhandlung ganz überſchlagen; daß Andre ſie nur aus Neubegier durchblättern werden, um zu ſehn, wie ich mir aus der Frage geholfen habe. Viele aber werden ſich für die Ehre der Bibel intereſſiren, und mir vielleicht für meine Bemühung Dank wiſſen.

Ich

Ich habe von dem Verführer geſchwiegen, weil ich davon nichts zu ſagen wußte, und weil ich die Fragen darüber nur für Nebenſache halte. Das wichtigſte iſt die göttliche Verfügung, und dieſe glaube ich in ein befriedigendes Licht geſezt zu haben.

Sollte eine Hypotheſe nicht für wahrſcheinlich gelten, wenn ſie alle Schwierigkeiten einer Materie hebt? Nach dieſer Regel dürfte ich hoffen, nicht weit von der Wahrheit gekommen zu ſeyn.

Halberſtadt, im Jänner 1785.

Villaume.

Abhandlung über den Fall des erſten Menſchen.

Sollte eine neue Erklärung einer bibliſchen Geſchichte, wodurch vielleicht dieſe eine gefälligere Geſtalt erhalten kann, zu unſrer Zeit unwillkommen ſeyn? Ich dächte es nicht. Denn, obgleich Viele die Schrift geradezu verachten, ſo findet dieſelbe noch viele Verehrer, die ſich freuen werden, eine Schwierigkeit mehr aus dem Wege geräumt zu ſehen.

Und, wahrlich! dieſe erſte, verehrungswürdige Urkunde des menſchlichen Geſchlechts, die Bibel nemlich, und insbeſondre das erſte Buch Moſis, iſt ſo voll von Schwierigkeiten, daß von jeher die größten Gottesgelehrten mit denſelben häufig zu kämpfen gehabt haben. Unter allen aber iſt wol kein Stük ſo vielen Schwierigkeiten unterworfen, als die Geſchichte des Sündenfalls der erſten Menſchen.

§. 1.

Ich verſpreche keinesweges, alle Fragen über den Sündenfall des erſten Menſchen, alle Schwierigkei-

rigkeiten, die die Geſchichte darbeut, aufzulöſen. Ich werde nie die Lage des Paradieſes, nie den Lauf der Flüſſe in demſelben beſtimmen; nie darthun, wer doch die Schlange geweſen ſeyn mag, die Eva verführte; und wie ſie es anfieng, dieſe Mutter des menſchlichen Geſchlechts in die Schlinge zu ziehen? Nein, dies alles nicht; ich ſchränke mich auf die Gründe des göttlichen Verbotes ein: **Vom Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen ſollt du nicht eſſen; denn am Tage da du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſterben.**

§. 2.

Dieſe Geſchichte und dieſes Verbot haben etwas recht auffallendes. Der Menſch, der von ſeinem allweiſen, allgütigen Schöpfer zur Unſterblichkeit und zum Glükke beſtimmt war, verliert in einem Augenblik dieſe herrlichen Hofnungen, durch ein leichtes Vergehn, durch den Biß in eine Frucht, durch einen Biß, den er mehr aus Gefälligkeit und Liebe gegen ſein armes betrogenes Weib, als aus Ungehorſam oder Lekkerhaftigkeit thut; und er verliert nicht allein jene herrlichen Hofnungen, ſondern er beraubt derſelben ſeine ganze Nachkommenſchaft, das ganze menſchliche Geſchlecht! Das göttliche Verbot, das die Gelegenheit zu ſeinem Fall und ſeinem Unglük iſt, ſcheint

ſcheint ſo geringfügig, daß man ſich wundern muß, daß Gott ſolches Verbot ergehn läßt, und daß er die erſten Menſchen und, nach der allgemeinen chriſtlichen Lehre, alle Menſchen, ſo ſtreng, wegen der Uebertretung deſſelben, ſtraft.

Bisher hat noch Niemand dieſe Schwierigkeiten aufgelöſet. Und, obgleich viele große Gelehrte daran gearbeitet haben, ſo iſt es doch noch Niemanden gelungen. Es wundert mich ſehr; denn die Auflöſung ſcheint mir eben nicht weit zu liegen.

§. 3.

Einige Erklärer haben zu der Allegorie ihre Zuflucht genommen. Was iſt aber mit der Allegorie nicht anzufangen! Was ſoll ich aus dem dritten Kapitel Moſes heraus allegoriſiren? Will man Pſychologie, oder Moral, oder Pathologie, oder Phyſik, oder Metaphyſik haben? man kann alles auf dieſe Art bekommen. Man muß Gründe haben, wenn man eine Erklärung zu der Allegorie herabwürdigen will; und die Schwierigkeit der Erklärung reicht dazu nicht hin.

§. 4.

Andre ſagen, Gott habe Adam prüfen wollen. Ein herrlicher Aufſchluß! Alſo wußte Gott nicht,

ob der Menſch ſündigen würde, oder nicht? Alſo ſezt er ihn auf die Probe, wie etwa der Künſtler ſein neu erfundenes Kunſtwerk? Und dieſe Probe iſt gleich ſo beſchaffen, daß des Sünders und des ganzen menſchlichen Geſchlechts Verderben, moraliſches Verderben, Unglük und Tod darauf beruht! Ich dächte, eine Probe müßte gelinder ausfallen. Was würde man von dem Vater ſagen, der, um die Kräfte und den Muth ſeines Sohnes zu erforſchen, ſolchen, ohne Hülfe, mit einem Löwen kämpfen ließe?

§. 5.

Noch andre geben vor, der verbotene Baum habe giftige Früchte getragen, deswegen habe Gott den Genuß derſelben verboten. Dieſe Auflöſung iſt nicht ſehr glüklich. Denn warum ſtand er da? Gott durfte ja nur ihn nicht dahin pflanzen; alsdann wäre er gewiß ſicher geweſen, daß ihn Adam nicht berühren würde.

§. 6.

Noch mehr! wußte Gott nicht zuverläſſig, daß Adam das Verbot übertreten würde? Ja, das wußte er: denn er weiß alles. Alſo wußte er zuverläſſig, daß ſein Verbot nichts fruchten würde; warum gibt er es denn? Thut denn Gott was Unnüzzes? oder wollte er nur den Menſchen ſtrafbar und unglüklich machen?

§. 7.

Man wird mir doch, hoffentlich, nicht einwenden, daß Gott wol weiß, daß ſeine übrigen Gebote übertreten werden, und daß er ſie doch gegeben hat. Es iſt zwiſchen beiden Fällen gar keine Aehnlichkeit, als etwa Verbot und Uebertretung. Denn

1) Sind die Gebote Gottes moraliſche Gebote, die nothwendig ſind, die von ſelbſt, ohne die göttliche ausdrükliche Lehre, beſtehn, alſo daß man die göttlichen Gebote und Verbote nicht eigentlich als Geſezze, ſondern als Lehren, als Warnungen anſehn muß. Dieſes Verbot aber, von dem Baume der Erkenntniß Gutes und Böſes zu eſſen, hat an ſich nichts moraliſches, nichts nothwendiges; es iſt ſehr gleichgültig, ob ich mich mit dieſer oder jener eßbaren Frucht ſättige. Hier erzeugt erſt das Verbot die Sünde, wo ſonſt keine ſeyn würde.

2) Die moraliſchen Verbote und Gebote machen nicht das Glük deß, der ſie hält, noch das Unglük deß, der ſie übertritt. Alles Glük und Unglük iſt hier nothwendig in der Sache ſelbſt. Es iſt hiermit, wie mit den Lehren des Arztes. Die Arzenei hat ihre heilſame Kraft in ſich, und erhält ſie nicht erſt von der Verordnung des Arztes; und die ungeſunden Speiſen ſind an und für ſich

ſelbſt ungeſund, und werden es nicht alsdann erſt, wann der Arzt ſolche verboten hat. In dem Fall aber, wovon hier die Frage iſt, iſt die Schädlichkeit einzig und allein in dem Verbote, und im geringſten nicht in der Sache.

3) Die moraliſchen Gebote und Verbote ſind nicht an einen einzelnen Menſchen gerichtet, von dem Gott vorausſieht, daß er ſie übertreten wird; ſondern an alle Menſchen, wovon Gott freilich vorher ſieht, daß viele, ja alle manchmal, ſolche übertreten werden, aber wovon er doch auch weiß, daß viele ihrer achten, und ſie in den meiſten Fällen beobachten werden. Dieſes ändert den Fall gar ſehr. Denn man kann ſagen, daß Gott ſolche Gebote um derentwillen gibt, von denen er weiß, daß ſie ſie nuzzen werden. Aber in dem Fall des Adamitiſchen Verbots ſieht man keine Urſach des Verbotes ein; denn es gieng doch nicht weiter, als auf den einzigen Adam, der daran zum Uebertreter werden ſollte. Dieß Sollte muß von der hiſtoriſchen Nothwendigkeit, nicht aber von der Abſicht Gottes, verſtanden werden.

4) Und zulezt, was den Unterſchied überaus vergrößert, iſt, daß keine moraliſche Uebertretung ſolche erſchrekliche Folgen, als die Adamitiſche Uebertretung hat. Für alles Vergehn, ja alles Verbrechen und Laſter iſt vor Gott Verge-

bung,

bung, durch Reue und Beßrung; für alle Folgen und Strafen derſelben iſt Lindrung, Rettung, durch ein nachheriges kluges Betragen, durch Auslaſſung der That, durch Uebung der entgegengeſezten Tugend. Hier aber, bei dem Adamitiſchen Vergehen, war weder Aufſchub der Strafe, noch Statt zur Bekehrung gelaſſen, noch Reue, noch Rettung. Er ſtarb, und alle Menſchen ſterben; Alle wurden Sünder. Leben, unſterbliches Leben, das Glük des Menſchen, Alles war auf einmal unwiederbringlich verloren.

Nun ſtelle man ſich Gottes Vatergüte vor, und vergleiche ſie mit dem Verbote: Du ſollt nicht eſſen, ꝛc. Was rede ich von Vatergüte? Man denke nur an Gerechtigkeit! Kann ſie beſtehn? Und — alle die bisherigen Auflöſungen, haben die ſolche gerettet? können ſie ſie retten?

§. 8.

Darf ichs wagen, eine ſolche Frage vorzunehmen, eine Schwierigkeit heben zu wollen, gegen welche ſo viele große Männer geſcheitert ſind? Ich muß es ſagen, ich wundre mich, daß noch Niemand an die Auflöſung, die ich davon geben will, gedacht hat; ſie ſcheint mir ſo nah zu liegen, daß man ſie, dächt' ich, bald hätte finden müſſen.

Dieß ſey ohne alle Ruhmredigkeit geſprochen. Ich weiß allzuwol, daß es mit unſerm Denken ſehr viel auf Glük ankommt. Wir machen unſre Gedanken nicht, ſie fallen uns ein. Es geht uns damit mehrentheils ſo, als es einem Reiſenden gehn könnte, der des Weges verfehlt hätte, auf Abwege gerathen, und in eine Höle auf koſtbare Schäzze geſunken wäre. Er hat die Schäzze und den Ort, wo ſie liegen, nicht gewußt, nicht geſucht; er vermuthete keine Schäzze, und mag ſie wol nicht einmal kennen. Seine Entdekkung iſt eine Folge ſeiner Irrung, ſeiner Unwiſſenheit des Weges. Der wegkundige Reiſende wäre niemals dahin gerathen. So trift Mancher auf einen Gedanken, den Klügere nicht gefunden haben, weil ſie nicht, ſo wie Jener, herumſchwärmten, ſondern auf der Bahn blieben.

§. 9.

Gott ſezte Adam in den Garten Eden, damit dieſer ein glükliches und unſterbliches Leben darin führte. Dieſes ſcheint Gott ihm zu verſprechen, indem er ihm, im Fall der Uebertretung, den Tod droht. **An dem Tage, daß du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſterben.** Alſo wird er nicht ſterben, wenn er nicht ißt; alſo wird er ewig und glüklich leben.

§. 10.

Gott ſezt ihm aber, zur Bedingung ſeines Glüks und ſeiner Unſterblichkeit, die Beobachtung des Verbotes, von dem Baum der Erkenntniß Gutes und Böſes zu eſſen. Dieſes Verbot hat ſeine großen Schwierigkeiten, die man zu ergreifen nicht verfehlt hat. „Wenn Gott, ſagte man, „dem Menſchen wirklich Glük und Unſterblichkeit „ſchenken wollte, konnte er ihm ſolches nicht ohne „Bedingung ſchenken? Und was ſezt er ihm für „eine Bedingung? Eine ſolche, die ihn um Glük „und Unſterblichkeit bringen wird; von welcher „Gott weiß, daß ſie es thun wird; eine Be„dingung, die mit der bedingten Sache in keiner „Beziehung, in keinem Verhältniß ſteht. Ja, „wenn die Bedingung noch folgende geweſen wäre, „daß der Menſch vor allem ſich hüten ſollte, was „ſeinen Leib beſchädigen, ſeine Kräfte ſchwächen, „ſeine Sinne trüben könnte; da wäre keine Schwie„rigkeit. Aber! von einer gewiſſen Frucht nicht „zu eſſen! wozu das?

§. 11.

Sollte Jemand ſagen: „Iſt Gott nicht un„umſchränkter Herr, kann er nicht ſeine Gnaden„bezeugungen unter den ihm beliebigen Bedin„gungen anbieten? „Lieber, der du mir das ein-

wendeſt, ſtellſt du dir denn Gott, den Schöpfer, den Allmächtigen und Allgütigen, den Vater der Menſchen, unter dem Bilde eines fantaſtiſchen Menſchen vor? Wie? iſt Glük und Unglük, Leben und Tod für dich eine ſolche Kleinigkeit, daß dein ganzes Gefühl ſich nicht gegen den empören ſollte, der mit den deinigen ſpielte, und dich durch täuſchende Bedingungen, von denen er weiß, daß du ſie nicht erfüllen wirſt, Hofnung zu dieſen herrlichen Gütern machte, um dich hernach durch den plözlichen, unwiederbringlichen, Verluſt derſelben zu martern? Freund, ſo ſchildert uns Jeſus unſern himmliſchen Vater nicht!

§. 12.

Gott iſt freilich unumſchränkter Herr ſeiner Geſchöpfe; allein, vermöge ſeiner Weisheit und Güte, kann er mit ihnen nur weiſe und gütig umgehen, und nicht nach Eigenſinn und Macht. Und ich unterſtehe mich zu ſagen, daß er es nicht kann. Nein, da er uns zu fühlenden und moraliſchen Geſchöpfen bildete, muß er mit uns, nicht nach Willkühr, ſondern nach den Geſezzen der Gerechtigkeit, verfahren; er iſt uns ſolches ſchuldig, eben ſo wie die Lebensnothdurft, weil er uns ſo geſchaffen hat. Wenn Gott an kein Geſez gebunden wäre, würde gar keine Unterſuchung ſeiner Verordnungen ſtatt finden; dann

müßten

müßten wir alles gutheißen, gerecht nennen, was er auch thun möchte, oder vielmehr, es gäbe keine Gerechtigkeit. Es läßt ſich alſo mit der Herrſchaft und der Macht Gottes keine Frage beantworten. Vernichten kann er uns; unſer Leben iſt ſein; er konnte die Schöpfung unterlaſſen — ſobald er aber ſchuf, und den Menſchen zum Menſchen machte, legte er ſich Pflichten der Gerechtigkeit gegen denſelben auf.

§. 13.

So ſcheint es, als wenn Gott nur Hofnung, eine täuſchende Hofnung in dem Menſchen zu erwekken geſucht hätte. Das iſt unmöglich. Laßt uns alſo den Aufſchluß dieſer dringenden Schwierigkeit ſuchen.

Deswegen müſſen wir auf Grundſäzze zurükgehn. Ich bitte den Leſer inſtändigſt, mich nicht auf einige abgeriſſene Säzze zu beurtheilen und zu verdammen. Wer mich richten will, muß mich ganz hören, und — verſtehn.

§. 14.

Das Glük und das Unglük des Menſchen hängt mehr von ſeinen Geſinnungen und Betragen, als von den äußern Umſtänden, d. h. von den Gütern, die er beſizt, und von dem Uebel, das er leidet, ab.

Alſo

Alſo würde Gott vergebens den Menſchen behüten, ſegnen, beglükken, wenn dieſer durch Thorheit das Werk Gottes an ſich vernichtete.

Alſo kann Gott allein den Menſchen nicht beglükken; dieſer muß dazu beitragen.

Bedarf dieſes eines Beweiſes? hier iſt er.

Wenn Gott die Menſchen, ohn' ihr Zuthun, beglükken könnte, ſo hätte ers gethan, denn er liebt ſie: und er würde, durch die Bedingung des Gehorſams gegen ſeine Gebote, die Hofnung des Menſchen ſo unſicher, ſo oft fehlſchlagend nicht gemacht haben. Läßt ſich wol ein einziger Grund denken, warum Gott den Menſchen nur bedingt beglükken ſollte, wenn er ihn doch unbedingt und ohnfehlbar beglükken könnte?

Die Erfahrung lehrt das nemliche. Umſonſt überhäuft Gott einen Menſchen mit Wohlthaten, wenn dieſer ſie nicht zu genießen weiß, wenn er ſie misbraucht. Alsdann genießt er ſie nicht, und iſt, ohnerachtet des göttlichen Segens, nicht glüklich; oder ſie gereichen ihm, durch den Misbrauch, zum Schaden; alsdann iſt er, wider die göttlichen Abſichten und Wohlthaten, und zwar eben durch dieſe Wohlthaten, unglüklich.

Es iſt alſo ausgemacht und unläugbar, daß Gott allein den Menſchen nicht beglükken kann,

und

und daß der Menſch ſich ſelbſt glüklich oder unglüklich macht.

§. 15.

Wenn aber der Menſch ſein Glük nicht durch Thorheit ſtören, ſondern durch Vorſicht befördern ſoll, ſo muß er wiſſen,

1) Daß es Uebel gibt;

2) Daß er ſich ſolches durch eigne Schuld zuziehn kann; und

3) Daß Neigungen, Lüſte und Leidenſchaften, wenn Gegenſtände ſolche reizen, den Menſchen ſo überwältigen können, daß er, wider ſein beſtes Wiſſen und Wollen, wider ſein Gefühl von Recht und Billigkeit, wider die göttlichen Gebote, ſündigen, d. h. ſich ſchaden, kann.

§. 16.

Fehlt ihm eine von dieſen Kenntniſſen, ſo wird er unfehlbar bald unglüklich werden. Denn, wer nicht weiß, daß es Uebel gibt, kann ſie nicht ſcheuen, kann nicht auf ſeiner Hut ſeyn, kann keine Vorſicht brauchen, und wird ſchlechterdings fehlen und ſich ſchaden.

Die Kenntniß des Uebels überhaupt iſt aber nicht hinreichend. Der Menſch muß auch wiſſen, daß er ſelbſt ſich ſchaden kann, daß er ſein eigen Glük, und noch mehr ſein Unglük, in Händen hat. Eine wichtige Lehre!

Wenn

Wenn er nun dieſe beide Kenntniſſe beſizt, ſo fehlt ihm noch die dritte, die wichtigſte von allen nemlich, daß er wider ſein Wiſſen und Wollen ſündigen kann. Fehlt ihm dieſe Lehre, ſo wird er ſich ganz natürlich auf ſeine erſten Kenntniſſe, ſeine Klugheit, ſeinen Entſchluß verlaſſen. Wie könnte er denken, daß er wiſſentlich ſich ins Unglük ſtürzen kann? ein ſcheinbarer Widerſpruch!

Unwiſſenheit iſt allemal gefährlich, und das Selbſtvertrauen, das aus Unwiſſenheit ſeiner eignen Schwachheit und der Gefahr entſteht, iſt verwegen, und ſtürzt in allerlei tollkühnes Unternehmen.

§. 17.

Dieſe nothwendigen Kenntniſſe nun mußten dem erſten Menſchen gänzlich fehlen. Uebel, Schmerz und Unglük waren ihm unbekannt. In dieſen erſten Tagen (oder Jahren, wenn man will) der Schöpfung, in dem Anfange ſeines Lebens, hatte er nichts geſehn, nichts erfahren; keinen Schmerz hatte er gefühlt, kein Leiden geſehn. Seine Wohnſtätte war angenehm, reizend, ſchön, und mit allem Ueberfluß der Natur geſchmükt. Er ſelbſt war froh, noch nichts hatte die Ruhe ſeiner Seele ſtören können. Wie konnte er da einen Begrif von Uebel und Schmerzen und Gefahren haben? Wie konnte er Mistrauen in ſein Glük ſezzen? oder vielmehr, wie konnte er nur

einen andern Gedanken hegen, als von den Dingen, die ihn umgaben?

§. 18.

Ich kann mir den erſten Menſchen gar nicht als einen Gelehrten, einen tiefſinnigen Philoſophen denken, wie ihn uns einige Theologen geſchildert haben. Moſes ſagt davon nichts. „Er „benahmte die Thiere.„ Ja, vermuthlich nach ihrem Geſchrei; und auch wol nicht alle auf einmal, ſondern allmälig, ſo wie ſie ihm oft genug vorkamen, ſo daß er ſie erkennen und von einander unterſcheiden konnte. Das thun unſre Kinder auch, ohne tiefgelehrte Denker zu ſeyn. Man ſehe, was ich von den Eingebungen geſagt habe.

§. 19.

Ich ſtelle mir Adam überhaupt ohngefehr ſo vor; als einen Menſchen, der, mit den beſten Seelen- und Leibesgaben verſehn, aller ſeiner Sinne, bis in das männliche Alter, beraubt geblieben wäre, ſo daß er keine Idee bekommen hätte, bis er das Alter der Kraft erreicht hätte. Wenn nun ſeine Augen ſich öfneten, und ſeine Sinne alle ihm ihre Dienſte leiſteten, würde er alles anſtaunen, nichts erkennen. Lange würde er in einem angenehmen Taumel bleiben. Nach und nach erſt würde dieſe Verwirrung ſich entwikkeln, nach und nach erſt würde er die ihm zu-

nächſt

nächſt liegenden Dinge unterſcheiden. Wer kann ſich, in ſolchem Zuſtande, viel Weisheit, vieles Nachdenken, tiefe Unterſuchungen vorſtellen? Was ich dem erſten Menſchen noch einräumen möchte, wäre aufs höchſte, daß er alle Fähigkeit der Sinne und Seelenkräfte hatte, die wir ſonſt nur durch lange Uebung erhalten, und den Inſtinkt, die Kräfte, den Bedürfniſſen der Natur in ſeinem Zuſtande Genüge zu leiſten. Wahrlich! mehr kann ich mir in dem erſten Menſchen, in den erſten Tagen nach ſeiner Schöpfung, nicht denken.

§. 20.

Wie hätte er zu wahren, erhabenen, tiefliegenden Kenntniſſen in dieſer Zeit gelangen können? Wenn man auch die angebornen Ideen des Leibniz (ideae connatae) annehmen wollte, ſo ſind dieſe Ideen doch immer dunkel, und erwarten ihr Licht von den Stoß der äußern Gegenſtände, oder von der ſtuffenweiſen Entwikkelung der Seelenkräfte. Sie können zu keinen Vernunftſchlüſſen, in ihrem erſten Zuſtande, dienen. Und ſind dieſe angebornen Ideen vielleicht überhaupt etwas mehreres, als ein gewiſſes Gefühl der Wahrheit einiger Säzze, die wir ſogleich für wahr erkennen, ſobald ſie uns nur vorgetragen werden?

§. 21.

Woher ſollte Adam dieſe große Gelehrſamkeit, oder auch nur die einfachſten Kenntniſſe hernehmen? Man wird mir die Antwort nicht ſchuldig bleiben. „Gott hat ſie ihm angeſchaffen,„ wird es heiſſen. Wenn Gott dem Menſchen einen, den ſimpelſten Gedanken anſchaffen kann, ſo kann er ihm die Univerſalgelehrſamkeit anſchaffen; das iſt einerlei. Aber iſt das möglich? Kann es angeborne oder angeſchafne Kenntniſſe geben? Ich zweifle ſehr daran. Und warum? Weil ich von der Güte und Liebe Gottes verſichert bin; weil ich glaube, daß er für den Menſchen alles mögliche gethan hat und noch thut. Nun frage ich: Warum erleuchtet Gott nicht einen jeden Menſchen von ſeiner Geburt an? Das wäre das kürzeſte und ſicherſte Mittel, die ſo ſchädliche Unwiſſenheit, den ſo verderblichen Irrthum, den quälenden Aberglauben auf ewig von der Welt zu verbannen, und Glük durch Erleuchtung zu verbreiten. Statt dieſes kurzen, ſichern Weges führt uns die Vorſehung durch die beſchwerlichen, verworrenen, unſichern Pfade des Unterrichts, der Erfahrung, der Beobachtung, des Nachdenkens; wodurch die Mehreſten zu keiner wahren Erkenntniß gelangen, und die Glüklichſten immer, nebſt einigen ſchwankenden Wahrheiten, unendliche Zweifel und Irrthü-

mer einſammeln. Warum theilt ſie uns, durch unlautre Kanäle, einige ſpärliche, kümmerliche Tropfen der Lebensquelle zu, wenn ſie uns aus der reinen, vollen Quelle ſättigen konnte? gewiß hat Gott alles mögliche gethan, ſeine Abſichten zu erreichen. Seine Abſicht war nun unſtreitig wol, ſeine Geſchöpfe zu beglükken; alſo iſt alles, was zur Erreichung dieſes Zwekkes möglich iſt, zum Glük der Menſchen angewandt worden. Alſo iſt, was er nicht gethan hat unmöglich. Alſo iſt die Anſchaffung der Kenntniſſe unmöglich, und Adam hatte keine angeſchafne Gelehrſamkeit.

„Aber Gott hat doch Männer gelehrt, ih„nen Kenntniſſe eingegeben.„ Richtig; worin beſtand aber dieſe Erleuchtung und Eingebung? In neuen Kombinationen und Beſtimmungen der Begriffe, die dieſe Männer ſchon hatten.

Und wo wären alle dieſe herrlichen Kenntniſſe geblieben? Denn die Nachkommen Adams haben ſich lange, durch viele Irrungen, zu einigen Kenntniſſen mühſam hinauf arbeiten müſſen. Hat Adam Keinem ſeiner Nachkommen ſeine Gelehrſamkeit mitgetheilt? und warum nicht? Hatte er ſie vielleicht nun ſelbſt durch ſeinen Sündenfall verloren? „Gott hat ihm ſein Licht wieder ent„zogen.„ So; iſt das möglich? Kann Gott eine

eine Seele, ohne ſie zu vernichten, ihres deutlichen Wiſſens berauben? Und warum hätte Gott ſolches gethan? „Aus Strafe„ — Alſo aus Strafe nimmt Gott den Menſchen die Kenntniſſe weg, damit ſie ſolche hernach durch Beobachtung, Erfahrung, Nachdenken, Unterricht, wieder erlangen. Er hat ſie, im Stande der Unſchuld, völlig erleuchtet, und ſogar gelehrt gemacht; und nun, im Stande der Sündlichkeit, wo ſie des Lichtes noch mehr bedurften, nahm er ihnen ſolches weg! Vermuthlich ſollten ſie zur Strafe immer mehr ſündigen? Und doch iſt es Gottes Abſicht, daß der Menſch Erkenntniß erlange; ja noch mehr, daß der Menſch, durch Reue, Bekehrung, Uebung in der Tugend, von ſeinem Unglük gerettet werde, und das Glük erlange. Alſo handelt Gott gerade wider ſeine Abſichten! Welch eine Lehre!

Alſo war Adam, im Stande der Unſchuld, unwiſſend, und mußte erſt belehrt werden.

Der Menſch in dem Stande der Unſchuld, mußte doch nicht alle Wiſſenſchaften und alle Geheimniſſe der Natur, (wie Senault ſagt,) inne haben, da er doch nicht wußte, was Gutes und Böſes war; denn er war, nach der Moſaiſchen Erzählung, auf dieſe Wiſſenſchaft ſo begierig, daß er, ohnerachtet des göttlichen Verbots und der

ſchweren Drohung, von der Frucht des Baums der Erkenntniß aß. Er hatte alſo dieſe Erkenntniß noch nicht. Nun mochte er alle mögliche andre Kenntniſſe beſizzen, wenn es ſonſt ein denkbarer Fall iſt; was half es ihm zur Erhaltung ſeiner Unſchuld und ſeines Glüks, wenn ihm die Erkenntniß des Guten und Böſen fehlte?

Adam konnte alſo das Uebel nicht kennen.

§. 22.

Noch weniger konnte ihm der Gedanke einfallen, daß er ſelbſt ſich unglüklich machen konnte; daß er ſelbſt das Werkzeug ſeines Wohls und Wehs ſeyn würde. Dieß bedarf keines Beweiſes, und iſt in dem Vorigen gegründet.

§. 23.

Am wenigſten aber konnte er ſich vorſtellen, daß er, durch Triebe und Leidenſchaften gereizt und verblendet, wiſſentlich ins Verderben gehn könnte; daß Einſicht und guter Wille keine ſichre Präſervative vor Thorheiten und Unglük wären. Wenn ihm, was doch unmöglich iſt, der Gedanke einmal wäre eingefallen, ſo hätte er ihn ſchlechterdings als thöricht und widerſprechend verworfen, und verwerfen müſſen.

§. 24.

§. 24

In dieſem Zuſtande nun, wie war es möglich, daß der Menſch ſich nicht bald durch irgend einen Fehler um ſeine Ruhe, um ſeine Glükſeligkeit gebracht hätte? Allenthalben mit Gefahren umgeben, die, wenns auch nur den Wohlſtand ſeines Leibes betroffen hätte, ihm Schmerzen und Leiden zuwege bringen konnten; und er, der Menſch, mitten darunter, ohne Vorſicht, ohne Argwohn, voll der belebenden, muntern Unbefangenheit und Freude; hätte er ſich nicht in die erſte Gefahr geſtürzt? konnte er einer einzigen ausweichen? Ein unbeſonnener Fall, Lauf oder Stoß machte ihn zum Krüppel, der Reiz der Speiſen brachte ihn zur Unmäßigkeit, die Wolluſt erſchöpfte ſeine Kräfte. Und er war verloren.

§. 25.

Man wird vielleicht ſagen, daß Adam von Sünden frei geblieben wäre, wenn er nicht dieſe Sünde begangen hätte. Ich muß aber geſtehn, daß ich nicht recht weiß, was das bedeuten ſoll. Man will doch wol nicht gar eine gänzliche Unmöglichkeit zu ſündigen damit meinen? Wie? war es ihm denn im Stande der Unſchuld unmöglich, Sünde zu begehen? Er begieng ja in dieſem Stande die Sünde, wodurch er daraus verfiel.

fiel. Alſo war ihm das Sündigen nicht unmöglich. Und woher ſollte dieſe Unmöglichkeit kommen? Wie konnte er in der Unwiſſenheit beſtimmt werden, daß er gerade immer das Beſte wählte, ohne jemals zu irren? Welches Prinzip, welche Kraft ſollte ihn leiten, und vor Irrthum behüten? Das iſt ganz unbegreiflich. Ich weiß nur ein Mittel, nemlich daß Gott ihn jederzeit durch unmittelbare Einwirkung regierte.

§. 26.

Sollte er, in dem Stande der Unſchuld, keine Begierden, keine Triebe haben? oder ſollten dieſe beſtändig in den Schranken des Bedürfniſſes, und hernach, unter mehreren Menſchen, in den Schranken der Gerechtigkeit und Billigkeit erhalten werden; ſo daß ſie niemals Misbrauch und Schaden erzeugten, niemals zu Leidenſchaften anwüchſen? Wenn man dem Menſchen im Stande der Unſchuld, die Triebe und Begierden abſpricht, ſo muß man ihm auch das Gefühl, den Genuß, das Vergnügen, das Glük abſprechen. Kann man dieſes nicht, ſo frage ich nach der Kraft, die die Begierden ſo einſchränken ſoll, daß ſie niemals die Gränzen überſchreiten, daß die Gegenſtände ſie nimmermehr aus dem Gleichgewicht heben.

§. 27.

Gewiß wird man einwenden, daß in dem Stande der Unſchuld das Gefühl und die Begierden ſo genau mit dem Bedürfniß und dem Glük des Menſchen übereinſtimmen würden, daß ſie niemals zu Leidenſchaften erwachſen könnten. Schöne Worte! aber — worin ſind ſie gegründet? Die Sünde, ſagt man, hat die Leidenſchaften erzeugt. Aber, ihr Lieben, hätte das Blut des ſündenfreien Menſchen niemals in Wallung gerathen können? Und dieſe Wallungen des Bluts ſind die Quelle, oder, wenn ihr wollt, das Werkzeug der Leidenſchaften. Die Thiere haben ja auch Leidenſchaften; ſie empfinden Zorn, Rache, Eiferſucht, unmäßige Begierde. Sind dieſe Leidenſchaften bei ihnen auch eine Wirkung der Sünde? Sehr wahrſcheinlich iſts, daß die Leidenſchaften eine Folge unſrer ganzen Konſtitution ſind, einen weſentlichen Theil unſers Weſen ausmachen.

„Aber unſre im Stande der Unſchuld erleuchtetere Vernunft würde unſre Begierde bezähmen.„ Das kann ich vorizt zugeben. Alſo wäre doch Erkenntniß, eine ſehr ausgebreitete Kenntniß nöthig. Alſo könnte der Menſch doch aus Unwiſſenheit fehlen, — alſo wäre er nicht von Sünden ganz frei.

§. 28.

Dieſe Betrachtungen ſind ſo ſehr in der Natur gegründet, daß ſie ſich durch die ſtarken Verſchanzungen der alten Römiſchen Theologie einen Weg in den Verſtand geöfnet haben. Mit Erſtaunen habe ich in der Schrift eines Dominicanermönchs des ſechszehnten, oder zu Anfange des ſiebenzehnten Jahrhunderts, folgende Stelle geleſen, die ich, ihrer Merkwürdigkeit wegen, ganz herſezze. *)

„Ob

*) „Quoique nous ne puiſſions décrire la beauté du „lieu, ou le prémier homme faiſoit ſa réſidence „avant que de ſe rendre coupable, ni les avanta„ges de ſon eſprit et de ſon corps; nous ſommes „obligés de croire (pourquoi, *obligés?*) qu'il „trouvoit en ſa demeure tout ce qu'il pouvoit „ſouhaiter, et qu'il n'éprouvoit rien en ſa per„ſonne qui le pût incommoder. Sa conſtitution „étoit excellente, ſa ſanté ne pouvoit être altérée; „et ſi le tems la pouvoit affoiblir, il prévenoit ce „malheur par l'uſage du fruit de vie, qui répa„rant ſes forces lui donnoit une nouvelle vigueur. „Il étoit immortel, non par la Nature, mais par „la Grace; et il ſavoit bien que le péché ne pou„voit lui ôter la vie, qu'il ne lui eût fait perdre „l'innocence. Son ame n'étoit pas moins heu„reuſement partagée que ſon corps; car outre qu' „il avoit toutes les ſciences infuſes, qu'il connoiſ-

„ſoit

„Ob wir gleich die Schönheit des Orts, wo „der erſte Menſch, vor dem Sündenfalle, ſeine

Ee 5 „Woh-

„ſoit tous les ſécrets de la Nature, et qu'il n'ig- „noroit rien de tout ce qui pouvoit contribuer à „ſa félicité; ſa mémoire étoit heureuſe, et ſa vo- „lonté n'avoit que bonnes inclinations, ſes af- „fections étoient réglées; et bien qu'il ne fut pas „inſenſible, il étoit ſi égal que rien ne pouvoit „troubler ſon repos. Les paſſions qui prévien- „nent la raiſon par leur violence, attendoient ſes „ordres, et ne s'élévoient jamais qu'elles n'en „euſſent reçu le commandement. (*Senault de* „*l'Uſage des paſſions.* pag. 44.)

„Si l'homme pour être compoſé d'un corps „étoit mortel, et ſi pour être honoré de lagrace „originelle, il étoit immortel; il me ſemble que „par la même ſuite on peut inférer, que n'étant „pas un pur eſprit il avoit des paſſions; mais qu'- „étant ſanctifié en toutes les facultés de ſon ame, „il n'en avoit point qui ne fuſſent innocentes. „Pour donner à ce raiſonnement toute la force „qu'il doit avoir, il faut étendre ſon principe, et „prouver avec Saint Auguſtin, que l'homme pou- „voit mourir en perdant la juſtice, et que l'im- „mortalité étoit plutôt une grace du Ciel, qu'une „propriété de la nature humaine. Car s'il eût „été véritablement immortel, il n'eût point eu „beſoin d'alimens; et ſi la mort ne lui eût point „été naturelle, il n'eût point fallu de privilege „pour

„Wohnung hatte, und die Vorzüge des Geiſtes „und des Leibes unſers erſten Vaters, nicht be„ſchreiben

„pour l'en garantir. Puiſqu'il mangeoit pour „conſerver ſa vie, il pouvoit la perdre, et puiſqu'il „étoit obligé de ſe défendre contre la vieilleſſe „par l'uſage d'un fruit miraculeux, il falloit né„ceſſairement qu'il pût mourir, et que ſa vie auſſi „bien que la nôtre eût beſoin de remedes contre „la mort. Je confeſſe qu'étant meilleurs que les „nôtres, ces remedes répatoient les forces avec „plus d'avantage, et qu'en prolongeant le cours „de la vie, ils éloignoient toujours l'heure du „trepas. J'avoue encore qu'ils banniſſoient la „corruption de ſon corps, et qu'ils l'entrete„noient dans une ſi ferme ſanté, qu'elle ne pou„voit être altérée. Mais auſſi faut-il qu'on m'ac„corde, ſi l'homme n'eût point uſé de ces reme„des, la chaleur naturelle eût conſumé l'humeur „radicale, et que la vieilleſſe ſuccédant à ce dé„ſordre, l'eût infalliblement conduit à la mort. „Toutes ces maximes ſont ſi veritables, que Saint „Auguſtin*) eſt obligé de confeſſer, que ſi l'uſage „de l'arbre de vie nous étoit permis dans l'état „ou

*) *Non enim corpus ejus tale erat, quod diſſolvi impoſſibile videretur; ſed guſtus arboris vitae corruptionem corporis prohibebat. Denique etiam poſt peccatum potuit indiſſolubilis manere, ſi modo permiſſum eſſet ei edere de arbore vitae.* (Auguſt.)

„ſchreiben können; ſo müſſen wir doch glauben, „daß er in ſeiner Wohnung alles fand, was er wünſchen

„ou nous ſommes, la mort ne feroit plus de rava„ges dans le monde, et que l'homme, tout cri„minel qu'il eſt, ne laiſſeroit pas d'être immortel. „Si donc Adam pouvoit mourir parcequ'il avoit „un corps, et s'il pouvoit ne pas mourir parcequ'il „avoit la grace, il me ſemble que par proportion „l'on peut dire qu'il avoit des paſſions, puisque „ſon ame étoit engagée dans la matière; mais qu' „elles étoient dociles, parceque la juſtice originelle „en réprimoit les mouvemens, eç qu'en cette „innocente condition il n'avoit que de juſtes „craintes et de raiſonnables eſpérances. (Ibid. pag. 45 — 47.)

„La néceſſité que nous impoſons à l'homme de „recourir à la Grace n'e doit point ſembler ſi fa„cheuſe, puisque même avant ſon deſordre il „avoit beſoin d'un ſécours étranger, et que dans „ſa pureté naturelle il ne pouvoit éviter le péché „ſans un ſecours ſurnaturel: car il eſt compoſé de „telle façon qu'en tous ſes mouvemens il eſt obligé „de recourir à Dieu: et parcequ'il eſt ſon image, „il ne peut agir que par ſon eſprit. Que la Na„ture humaine, dit Saint Auguſtin *) fut demeurée en

*) *Natura humana etiamſi in illâ integritate, in qua condita eſt, permaneret, nullo modo ſe ipſam, Creatore*

„wünſchen konnte, und daß er an ſich nichts ver„ſpürte, das ihm Beſchwerde gemacht hätte. „Seine Leibesbeſchaffenheit war vortreflich, nichts „konnte ſeine Geſundheit zerſtören; und wenn „ja die Zeit ſolche ſchwächen konnte, ſo kam er „dem Uebel durch den Gebrauch der Frucht des „Baumes des Lebens zuvor. Dieſe Frucht er„neuerte ſeine Kräfte, und gab ihm neue Stärke. „Der Menſch war unſterblich — **nicht ſo„wol ſeiner Natur nach, als durch die „göttliche Gnade**, und er wußte wol, daß „die Sünde ihm das Leben nicht nehmen konnte, „bevor ſie ihm die Unſchuld raubte. Seine Seele „war nicht minder, als ſein Leib, beglükt; denn „außerdem, daß ihm alle Wiſſenſchaften von Gott „einge-

„en cette integrite en la quelle Dieu l' avoit créée, „elle n'eût pu ſe préſerver du péché ſans la Grace; „et tirant une conſéquence de cette prémière ve„rité, il ajoute avec beaucoup de raiſon: Puisque „l'homme ne peut ſans la Grace conſerver la pu„reté qu'il avoit reçue, comment pourroit-il ſans „la Grace recouvrer la pureté qu'il a perdue? (Ibid.)

Creatore ſuo non adjuvante, ſervaret. Cum ergo ſine Dei gratiá ſalutem non poſſet cuſtodire quam accepit, quomodo ſine Dei gratiá poſſet reparare, quam perdidit. (Auguſt.)

„eingeflößt worden waren, daß er alle Geheimniſſe „der Natur wußte, und ihm nichts von dem, „was ſein Glük befördern konnte, unbekannt war; „ſo war ſein Gedächtniß gut und treu, ſein Wille „war rein, ſeine Neigungen unſchuldig, alle „ſeine Gefühle und Begierden wohlgeordnet. „Denn ob er gleich nicht ohne Empfindungen war, „ſo war er doch ſo gleichmüthig, daß nichts die „Ruhe ſeiner Seele ſtören konnte. Die Leiden„ſchaften, welche durch ihre Heftigkeit der Ver„nunft vorgreifen, erwarteten ſeine Befehle, und „wurden nie eher rege, als wenn er es ihnen „gebot.

„Wenn der Menſch (im Stande der Unſchuld) „ſterblich war, weil er aus Leib und Seele be„ſtand, und wenn er nur wegen der urſprüngli„chen Gnade ſich der Unſterblichkeit zu erfreuen „hatte; ſo könnte man, dächte ich, aus eben dem „Grunde ſchließen, daß er nicht von Leidenſchaf„ten frei ſeyn mußte, da er doch nicht ein bloßer „Geiſt war; ſondern daß er nur lauter unſchul„dige Leidenſchaften hatte, weil alle ſeine Seelen„kräfte geheiliget waren. Um dieſem Schluſſe „ſeine ganze bündige Kraft zu geben, darf man „nur den Grundſaz, auf welchem er beruht, in ſei„ner ganzen Ausdehnung nehmen, und mit dem „heiligen Auguſtinus beweiſen, **daß der Menſch**

„ſterben konnte, wenn er ſeine ange„borne Unſchuld verlor, und daß die „Unſterblichkeit eher ein Gnadenge„ſchenk des Himmels, als eine Eigen„ſchaft der menſchlichen Natur war. „Denn, wenn der Menſch in der That, ſeiner „Natur nach, die Unſterblichkeit genoß, ſo „brauchte er keine Nahrungsmittel; und wenn „der Tod ihm nicht natürlich war, ſo bedurfte es „keiner Befreiung, um ihn davor zu ſichern. „Weil er nun aber eſſen mußte, um ſein Leben „zu erhalten, ſo konnte er das Leben verlieren; „und weil er, durch den Genuß einer wundervol„len Frucht, ſich vor der Hinfälligkeit des Alters „ſchüzzen mußte, ſo mußte nothwendig ſein Tod „möglich ſeyn; ſo daß das Leben des erſten Men„ſchen, ſowol als das unſrige, eines Mittels wi„der den Tod bedurfte. Ich geſtehe, daß dieſes „Mittel, da es beſſer, als die unſrigen, war, „auch die Kräfte weit beſſer erſezzen mußte, daß „es das Leben immer verlängerte, und die Todes„ſtunde immer weiter hinausrükte. Ich geſtehe „auch, daß es von dem Körper des Menſchen das „Verderben (die Verweſung) verbannte, und „daß es die Geſundheit deſſelben ſo befeſtigte, daß „ſie unerſchütterlich war. Man muß mir aber „auch zugeſtehn, daß, wenn der Menſch dieſes

„Mittel

„Mittel nicht gebraucht hätte, die natürliche „Wärme die Lebensſäfte verzehrt ha„ben würde, daß die Hinfälligkeit des „Alters, welches auf dieſe Zerrüt„tung erfolgt wäre, den Menſchen „unfehlbar zum Tode geführt hätte. „Alle dieſe Betrachtungen ſind ſo wahr, daß der „heilige Auguſtinus ſich genöthigt ſieht, zuzugeben, „daß der Tod keine Verheerung in der Welt an„richten würde, und daß der Menſch, ſeiner „Sünden ohnerachtet, unſterblich wäre, wenn „uns, in unſerm jezzigen Zuſtande, der Genuß „des Baums des Lebens vergönnt würde. Wenn „nun aber Adam, vermöge der natürlichen Hin„fälligkeit ſeines Leibes, ſterben, und, vermöge „der Gnade, dennoch ewig leben konnte; ſo deucht „mir, daß man, aus eben dem Grunde, ſagen „könne, daß er Leidenſchaften hatte, weil ſeine „Seele mit dem Leibe verbunden war. Seine „Leidenſchaften waren aber folgſam, weil die ihm „angeborne Rechtſchaffenheit die Regungen der„ſelben mäßigte, und weil der Menſch im Stande „der Unſchuld nur eine gegründete Furcht und eine „vernunftmäßige Hofnung hegte.

„Die Nothwendigkeit, die wir dem Men„ſchen auflegen, ſeine Zuflucht zu der göttlichen „Gnade

„Gnade zu nehmen, kann ihn nicht ſehr befrem-
„den; weil er ſchon, ſelbſt vor dem Sündenfalle,
„einer von außenher kommenden Hülfe bedurfte,
„und da, ſelbſt im Stande der Un-
„ſchuld, ihm ein übernatürlicher Bei-
„ſtand nöthig war, wenn er ſeine an-
„geborne Unſchuld nicht verlieren ſollte.
„Denn er iſt ſo beſchaffen, daß er, bei allen ſei-
„nen Regungen, ſeine Zuflucht zu Gott nehmen
„muß. Weil der Menſch das Ebenbild Gottes
„iſt, ſo kann er nur durch den Geiſt Gottes wir-
„ken. Wenn die menſchliche Natur auch, ſagt
„Auguſtinus, in ihrer Vollkommenheit, in wel-
„cher Gott ſie erſchaffen hatte, verblieben wäre;
„ſo hätte ſie ſich doch, ohne die göttliche Gnade,
„nicht vor der Sünde bewahren können. Aus
„dieſer erſten Wahrheit, die er als einen Grund-
„ſaz annimmt, zieht Auguſtinus, mit großem
„Rechte, den Schluß, daß: Weil der Menſch,
„ohne die Gnade, ſeine angeborne Unſchuld nicht
„erhalten konnte, ſo iſt es nicht möglich, daß er
„ohne Gnade die verlorne Unſchuld wieder er-
„lange.„

Alſo, nach dieſem Theologen, und ſelbſt
nach der Lehre des Auguſtinus,

1) Hatte der Menſch, im Stande der Un-
ſchuld, Leidenſchaften.

2) Er konnte, durch ſelbſteigne Kräfte und ohne die göttliche Gnade, ſeine angeborne Unſchuld nicht behaupten.

3) Er war, ſeiner Natur nach, nicht unſterblich.

Man wird in der Folge ſehn, daß ich von dieſen Säzzen einen ſtarken Gebrauch mache.

Hoffentlich wird man mir Säzze nicht verargen, welche ein orthodoxer Mönch vor zwei hundert Jahren wagen durfte, und die Auguſtinus ſelbſt gelehrt hat.

§. 29.

Endlich wird man vielleicht unter der Sündenloſigkeit nichts anders verſtehn, als daß der Menſch keinen Geſchmak an dem Böſen, als Böſe, haben würde. Ich habe nichts dawider. Allein, ſündigt man nur aus Wohlgefallen an der Sünde? Ich weiß noch nicht, ob irgend je, ſeitdem die Welt beſteht, ein einzigmal aus dieſem Triebe geſündigt worden iſt. Wenigſtens bin ich verſichert, daß beiweitem die gröſte Menge von Sünden aus Unwiſſenheit, Uebereilung, Reiz der Gegenſtände, Heftigkeit der Leidenſchaft, Gefälligkeit, Weichherzigkeit, begangen worden iſt.

So lange alſo Adam unwiſſend blieb, konnte er ſündigen und unglüklich werden; und mithin brauchte er Unterricht.

§. 30.

Alſo mußte er belehrt werden, 1) daß Uebel möglich ſey, 2) daß er ſich ſolches zuziehn könne, und 3) daß er in Gefahr ſey, ſich ſolches, wider Wiſſen und Willen, zuzuziehn.

§. 31.

Wie konnte aber dieſer Unterricht geſchehn?

Wir haben überhaupt drei Mittel zur Erlangung der Kenntniſſe; nemlich

1) Die Erfahrung, worunter alles zu verſtehn iſt, was auf unſre Sinne und Gefühle Eindruk macht. Sie iſt eigen oder fremd. Eigen, wenn die Eindrükke auf uns geſchehn; fremd, wenn wir Zeugen des Leidens andrer ſind.

2) Die Betrachtung, oder das Nachdenken über die Begebenheiten und Begriffe.

3) Der Unterricht, oder die ſchriftliche und mündliche Mittheilung der Kenntniſſe von Einem zum Andern.

Welches von dieſen Mitteln iſt nun hier anwendbar geweſen?

§. 32.

Adam konnte von Gott belehrt werden, daß das Uebel möglich ſey, ꝛc. Gott durfte es ihm nur offenbaren.

Ganz

Ganz wohl! Hätte Adam aber den Unterricht oder die Offenbarung verſtanden? Das iſt eine wichtige Frage. Wir verſtehen es recht gut, wenn uns geſagt wird: dieſes oder jenes iſt ſchädlich, verurſacht Schmerzen, Uebel. Wir haben ſchon oft Schmerzen empfunden, alſo können wir einen beſtimmten Begrif mit dem Worte verbinden. Aber Adam, der noch nie einmal gelitten hatte! Wenn man von dieſem erſten Menſchen ſpricht, denkt man ſich immer einen Menſchen, wie jezt unſre erwachſene Männer ſind, zum wenigſten, und man leihet ihm alle Kenntniſſe, alle Sprachgeſchiklichkeit, alle Erfahrung, allen Ernſt, den ein dreißigjähriger Menſch unter uns hat. Dieſe Vorſtellungsart iſt aber, meines Erachtens, ſehr irrig. Adam war, den Kenntniſſen nach, ein Kind, weil er keine Erfahrung, und am wenigſten die Erfahrung des Uebels hatte. Nun ſehe man einmal, wie wenig es fruchtet, wenn man die kleinen Kinder, mit dem etwanigen Schaden, den ſie ſich zuziehn können, bedroht. Und noch iſt kein Kind ſo weit gekommen, daß es Worte verſteht, ohne mehrmals Schmerzen empfunden zu haben.

Das Wohlbehagen, in welchem der erſte Vater lebte, machte ihn gewiß munter, fröhlich, leichtſinnig, ſo wie unſre Kinder, bei ihrer un-

ſchuldigen Freude, allemal ſind. Wie konnte man den Ernſt, die Aufmerkſamkeit von ihm erwarten, die zur Einſicht, zum Begreifen einer Lehre nöthig ſind? Gewiß, der göttliche Unterricht wäre fruchtlos geweſen, theils weil Adam ihn nicht verſtanden, theils weil er ihn in den Wind geſchlagen hätte.

Man ſieht dieſen Leichtſinn offenbar an den wilden Völkern, die, bei einer ſimpeln Lebensart, alles in Ueberfluß zur Hand haben, was zur Befriedigung ihrer einfachen Bedürfniſſe erfordert wird. Der Einwohner der Caraiben verkauft des Morgens ſeine Matte, ohne zu bedenken, daß er ſie am Abend brauchen wird. Man verſuche es, ſolche Menſchen zu lehren. Und doch haben dieſe ſchon eine vieljährige Erfahrung.

Uebel, Schmerz iſt ein Gefühl, und Gefühle laſſen ſich durch keinen Unterricht erklären; man muß ſie empfinden. Es wäre eben ſo unmöglich, einen Menſchen, der niemals Schmerz empfunden hätte, von dem, was Schmerz iſt, zu unterrichten, als einem Blindgebornen die Farben zu erklären.

Adam konnte alſo ſchlechterdings durch keinen Unterricht in Worten von dem Daſeyn des Uebels belehrt werden.

§. 33.

Ich werde mich bei der zweiten Quelle unſers Wiſſens, bei dem Nachdenken, nicht aufhalten dürfen. Man kann nur über Begriffe nachdenken; und da Adam vom Uebel keinen haben konnte, konnte er auch dieſe Lehre nicht durch Nachdenken erlangen.

§. 34.

Es blieb alſo nichts, als die Erfahrung übrig. An fremde Erfahrung kann man wol nicht denken; denn es war Niemand da, der den Adam durch ſein Beiſpiel hätte aufmerkſam machen können. Es war zwiſchen ihm und den Thieren ein allzugroßer Abſtand, als daß er ſich nach ihrem Thun und ihrem Schikſale hätte richten ſollen. Alſo mußte es eigne Erfahrung ſeyn.

§. 35.

Nun die Beſchaffenheit dieſer Erfahrung.

1) Sie mußte bald geſchehn, damit ſie jedem ſchädlichen Fehltritt zuvorkäme, und ihn abwendete.

2) Sie konnte nicht anders, als in einem Fehltritte beſtehn. Sie ſollte ja vor Fehltritten warnen, und Vorſicht lehren, indem ſie die Folgen eines Fehlers zeigte.

3) Sie konnte in einem moraliſchen Vergehn beſtehn; allein, dadurch konnte der Menſch weſentlich verdorben werden; und da die Strafe der moraliſchen Vergehungen öfters erſt ſpät, nach wiederholten Sünden, erfolgt, konnte der Menſch vielleicht ganz verdorben ſeyn, ehe er die erzielte Lehre erhielt.

4) Beſſer war es allezeit, daß die Erfahrung auf einem Fehler in Dingen, die an ſich gleichgültig ſind, beruhte. Die Moralität, und alſo die innre Vollkommenheit des Menſchen, wurde dadurch weniger angegriffen.

5) Nothwendig mußte Strafe erfolgen; ſonſt hätte keine Belehrung ſtatt gefunden.

6) Die Strafe mußte nachdrüklich genug ſeyn; noch beſſer war es, wenn ſie von einiger Dauer war.

7) Auf einen Fehler in gleichgültigen Dingen, konnte nur eine willkührliche Strafe erfolgen. Dieſe war deſto beſſer, weil ſie, als etwas Aeuſſerliches, mehr auffallen mußte.

8) Sie mußte mehr den Schein einer Strafe haben, als eine wirkliche Strafe ſeyn; weil der Fehltritt gleichgültig an ſich war.

Nun wollen wir mit dieſen Grundſäzzen das göttliche Verbot und den Fall Adams, nebſt ſeinen Folgen, vergleichen.

§. 36.

1. Regel. Die Erfahrung mußte bald geſchehn.

Nach der Moſaiſchen Erzählung zu urtheilen, gab Gott das Verbot ſehr bald nach der Schöpfung, und die Uebertretung folgte bald darauf.

§. 37.

2. Regel. Dieſe Erfahrung konnte nur in einem Fehltritt beſtehn.

Alſo mußte das Verbot übertreten werden; folglich mußte die Beobachtung deſſelben Schwierigkeiten haben, und Reize zur Uebertretung waren nothwendig. Sonſt fand keine Lehre ſtatt.

§. 38.

Wird man ſich vielleicht wundern, mich ſo reden zu hören? Freilich führe ich hier eine ganz andre, als die gewöhnliche Sprache. Die Gottesgelehrten, die die göttlichen Verordnungen in dieſer Begebenheit zu rechtfertigen ſuchen, pflegen ſich auf die ſehr leichte Befolgung des Verbots zu berufen. „Was war leichter, ſprechen ſie, als „von einer beſondern Frucht nicht zu eſſen, „da die erſten Menſchen in der Fülle alles „Nothdürftigen und Angenehmen lebten?„

Ueberhaupt pflegt man das nicht thun, das Unterlaſſen für ſehr leicht auszugeben. „Man darf „ja nur ruhig bleiben, es koſtet keine Anſtrengung,„ ſagt man. Und doch beſtehn die mehreſten Sünden im Thun. Alle Ungerechtigkeit, alle Vervortheilung Andrer, Verläumdung, Läſterung, Murren gegen Gott, Völlerei, Unzucht, Verrätherei, Diebſtahl, Mord, beſtehn im Thun; um davon frei zu bleiben, darf man nur nicht thun, ruhig bleiben. Man kann freilich ſehr leicht nicht thun und ruhig bleiben, wenn man keinen Trieb zum Thun hat. Es iſt aber dem Steuermann ſehr ſchwer, er braucht viele Kraft und Kunſt, ruhig zu bleiben, wenn Wellen und Sturm das Schiff herum werfen. Nicht thun iſt wenigſtens eben ſo ſchwer, als thun.

§. 39.

Die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit bedarf unſrer Rechtfertigung nicht. Alles, was Gott thut, iſt wohlgethan, wenn wir es auch nicht einſehen können. Können wir denn Gott ergründen? Wir brauchen alſo nicht die Begebenheiten aus anderweitigen Gründen zu beurtheilen, und, zur Rettung der göttlichen Gerechtigkeit, die Dinge anders vorzuſtellen, als ſie wirklich ſind. Der Weg, die Wahrheit zu erkennen, iſt, daß wir jedes Weſen nach ſeiner eignen Beſchaffen-

heit beurtheilen; wenn wir aber, aus anderweitigem Bedürfniß, das Ding nach unſerm vorgefaßten Urtheile zu zwängen ſuchen, ſo ſchlagen wir den geraden Weg zum Irrthum ein. Wir wollen alſo unbefangen unterſuchen, ob das göttliche Verbot ſchwer oder leicht zu beobachten war.

§. 40.

1) Das Verbot hatte etwas ſonderbares. Es war der einzige Baum, deſſen Genuß verboten war. Welche konnte die Urſach dieſer Ausnahme ſeyn? Warum ſtand der Baum denn in dem Garten, wenn man ihn nicht brauchen ſollte?

§. 41.

2) Die Frucht, und vielleicht auch das Verbot des Genuſſes reizte die Lüſternheit. Sie war ſchön, lieblich anzuſehn, zeichnete ſich vielleicht gar vor den übrigen aus; nach dem Anſehn zu urtheilen, mußte der Geſchmak vortreflich ſeyn.

Einem Manne mags vielleicht nicht ſchwer werden, ſeinem Geſchmak zu widerſtehn, zumal wenn es von Früchten die Rede iſt; weil er ſich vielleicht aus dem Obſt nicht viel macht. Für Adam aber, deſſen Geſchmak durch gekünſtelte Speiſen nicht verdorben war, der keine andre

Nahrung, als Früchte, hatte, der, in Anſehung des Geſchmakkes und der Triebe, ein Kind war, mußte der Reiz dieſes Baums ſehr ſtark ſeyn.

§. 42.

3) Die Neubegierde war ein mächtiger Reiz. Der Baum hieß **der Baum der Erkenntniß Gutes und Böſes**; und der Verführer verſichert dem Menſchen, daß er, ſobald er davon eſſen würde, ſogleich das Gute und das Böſe kennen würde. Und wer wollte nicht, um ein ſo geringes, Wiſſenſchaft erwerben?

Ich vermuthe nicht, daß man mir einwenden wird, die Neubegierde ſey kein natürlicher Trieb des Menſchen. Dennoch will ich, um ſicherer zu gehn, auch dieſem Einwurf zuvorkommen. Ja, die Neubegierde iſt eine von den ſtärkſten Trieben des Menſchen. Wir ſehns an unſern Kindern. Alles wollen ſie beſehn, befühlen, bei allem halten ſie ſich auf. Freilich iſt der Hottentott und Cannibal wenig neugierig, aber nur erſt bei reifem Alter, wann er verwöhnt, in Trägheit verſunken iſt, wann alle ſeine Kräfte ſtumpf geworden ſind.

§. 43.

Die Neugier mußte ein Grundtrieb unſrer Seele, und nicht etwa ein Fehler des durch die

Sünde verderbten Menſchen ſeyn. Von unzähligen Dingen umgeben, deren Kenntniß ihm zu ſeinem Glükke nothwendig iſt; zur Veredlung ſeiner Seele durch Erkenntniß beſtimmt, mußte der Menſch einen ſtarken Trieb, einen wahren Durſt nach Erkenntniß haben. Und wenn ich mir den von Sünden freien Menſchen richtig vorſtellen kann, ſo finde ich bei demſelben den Trieb nach Erkenntniß noch weit ſtärker, als bei dem ſündlichen, gefallenen Menſchen; weil Jener alle die Schwachheiten nicht hat, die Dieſen niederdrükken; weil Jener nicht durch ſo viele Schmerzen, Bedürfniſſe, Leidenſchaften, von ſeinem Ziel, von der Veredlung durch Erkenntniß, als Dieſer, abgehalten wird. Die Neugierde mußte in Adam alſo ſehr mächtig ſeyn. Die Frucht von dem Baume der Erkenntniß hatte für ihn ſtarke Reize.

§. 44.

4) Beſtreben nach Veredlung: **Wenn ihr davon eſſet, werdet ihr gleichſam Götter werden.**

Iſt dieſer Trieb ſündlich, und eine bloße Eigenheit des verderbten Menſchen? Iſt der Menſch nicht, nach allen philoſophiſchen und theologiſchen Gründen, zur Veredlung von ſeinem Schöpfer beſtimmt? Und wenn er dazu beſtimmt iſt, ſo iſts

keine

keine Sünde, darnach zu ſtreben; es iſt vielmehr Pflicht, heilige von Gott auferlegte Pflicht. Nur durch unrechte Anwendung, durch Uebertreibung, wird das Beſtreben ſündlich. Und grade das Beſtreben, wovon ich hier rede, Gotte ähnlich zu werden, war die erſte Beſtimmung des Menſchen: „Laſſet uns, ſagt der Schöpfer, Men„ſchen machen, ein Bild, das Uns ähnlich ſey.„ Grade das Beſtreben, Gotte ähnlich zu werden, iſt die Hauptpflicht des Chriſten. „Seyd „vollkommen, ſagt Jeſus, „wie euer Vater im „Himmel vollkommen iſt.„

Es kann mir alſo, aus keinem Grunde, nach keiner Regel geläugnet werden, daß Adam Gefühl für Größe und Vollkommenheit haben mußte; daß dieſes Gefühl den Grundtrieb der Seele und die edelſte Begierde ausmacht.

§. 45.

Man kann mir einwenden, daß ich den erſten Menſchen im Stande der Unſchuld, als ein Kind vorgeſtellt habe (§. 32.) und daß ich ihm nun Gefühl für Größe und Vollkommenheit zuſchreibe. Dieſes iſt nicht widerſprechend. Bei wenigen Kenntniſſen, ſind die Kinder neubegierig; bei Leichtſinn und Unbedachtſamkeit, haben ſie Ehrliebe, Gefühl des Großen und Schiklichen nach

ihrer

ihrer Art. Ihr Fehler liegt nicht darin, daß ſie nicht empfinden, nicht Vollkommenheit wünſchen; nein, ſie fehlen nur darin, daß ſie die wahre Vollkommenheit und Gröſe nicht kennen, daß ſie ſolche in Dinge ſezzen, worin ſie nicht iſt; daß ſie, der rechten Mittel, dieſe Vollkommenheit zu erlangen, unkundig, manchmal ihren Gefühlen und Wünſchen gerade zuwider handeln; daß ſie keine Stättigkeit haben, zu flüchtig ſind, bei ihren Gedanken und Vorſäzzen nicht bleiben; ſondern, von jedem Gegenſtande gereizt, von einem zum andern flattern, die gute Bahn verlaſſen, und manchmal ſich in ihren Schwärmereien weit davon entfernen. Adam konnte ſehr wohl alſo, bei wenigen Kenntiſſen, bei kindiſchem Leichtſinne und Flatterhaftigkeit, Sinn für das Groſe und Edle haben.

§. 46.

5) Hierzu kam ein liſtiger Verführer. Meine Abſicht iſts nicht, die Unterſuchung zu wagen, wer dieſer Verführer war, und welches Weſen die Schlange beſeelte. Ich laſſe dieſe, und alle andre Fragen, die man hierüber gemacht hat und noch machen könnte, völlig daheim geſtellt. Der Verführer war ſchlau, er grif das unſchuldige, keine Liſt argwohnende Weib an, das vielleicht noch leichtſinniger, als ihr Mann, war. Dieſer wurde

von

von ſeinem geliebten Weibe zur Uebertretung des Verbotes aufgefordert. Wer konnte da widerſtehn?

§. 47.

Die Furcht vor der angedrohten Strafe war aufgehoben. Der Verführer verſichert dem Weibe, daß ſie nicht ſterben werden, wenn ſie von der Frucht eſſen. Eva wußte von der Lüge nichts, und mußte einer jeden Verſichrung glauben; und da die göttliche Drohung mit der Verſichrung des Verführers nicht paßte, ſo wars natürlich, der lezteren Glauben beizumeſſen; wie es allen guten, geraden Leuten geht, die immer die lezte Rede für wahr halten. Eva konnte in das Verſprechen der Schlange kein Mistrauen ſezzen. Die Lüge war ihr gänzlich unbekannt — Die erſten Menſchen wußten ja vom Guten und Böſen noch nichts — weil ſie ſolches erſt durch den Genuß der verbotenen Frucht lernen ſollten. Wir müſſen den erſten Menſchen nicht unſre Kenntniſſe, unſre Klugheit zuſchreiben. Wir wiſſen wohl, was Lügen heißt — weil wir Lügen gehört und — geſprochen haben. Aber Eva — Adam — „Die Schlange ſagt ihnen ja aber gerade das „Gegentheil von dem, was Gott ihnen geſagt hatte!„ Ganz wohl. Wie gehts in ſolchem Falle einem guten, gradgeſinnten Kinde? Es ſtuzt — es begreift nicht, es denkt, daß etwas darunter

ſtekt,

ſtekt, was es nicht verſteht — es frägt — und glaubt dem Leztredenden. Gerade ſo gieng es dem erſten Weibe — es konnte ihr nicht anders gehn. „Das Anſehn Gottes!„ Ja bei uns — Ein gutes Kind glaubt ſeinem Vater; aber man wird es mit weniger Liſt ganz entgegengeſezte Dinge glauben machen.

§. 48.

Für Adam war die Verſuchung noch ſtärker. Eva traut dem Verſprechen, und Adam ſieht gar die Erfahrung, daß die Drohung nicht in Erfüllung gegangen iſt. Am Tage, da du davon iſſeſt, hatte Gott geſagt, ſollſt du des Todes ſterben. Eva hatte gegeſſen, und ſie war nicht todt, ſie hatte keinen Schmerz empfunden, es war keine Verändrung bei ihr vorgegangen. Sie war, nach wie vor, geſund, munter und frölich. Eva erzählt vermuthlich ihrem Manne die Verſicherung des Verführers, und dieſe Verſicherung ſieht er erfüllt. Wie war es anders möglich, als daß die Furcht vor der Strafe verſchwand?

§. 49.

Unmöglich können wir uns Adam als einen tiefſinnigen Philoſophen, oder einen gelehrten Theologen vorſtellen, der die Lehre von der Un-

wandelbarkeit Gottes inne hat, und davon ſo überzeugt iſt, daß kein Schein des Gegentheils, keine vorgebliche entgegengeſezte Erfahrung ihn in ſeinem Glauben irrig machen kann. Adam war ein unſchuldiges Kind.

§. 50.

Und 7) zulezt iſts noch die Frage, ob Adam die göttliche Drohung: du wirſt des Todes ſterben; recht verſtand, ob er ſich einen reellen Begrif davon machen konnte? Hätte er ſchon einen Todten geſehen? Das iſt nicht ſehr wahrſcheinlich; und wenn er auch den todten Leib eines Thieres hätte liegen geſehen, würde er einen andern Begrif damit verbunden haben, als den eines etwa längern Schlafes? Schmerzen des Todes, Todesangſt, Verweſung, dieß alles war ihm völlig unbekannt.

§. 51.

Konnte alſo wol der erſte Menſch der Verſuchung, den ſo mannigfaltigen Reizen widerſtehn? Wahrlich, er hätte mehr Kräfte haben müſſen, als ſeine Nachkommen zu haben pflegen.

§. 52.

Auch ſollte er nicht widerſtehn können, er mußte fallen, wenn er Lehre aus dem Verbote ſchöpfen ſollte.

§. 53.

Man kann es auch ſehr wahrſcheinlich aus allen Umſtänden der Moſaiſchen Erzählung vermuthen, daß es Gottes Abſicht war, daß der erſte Menſch fehlte. Denn erſtlich iſt es keine Frage, ob Gott den Fall voraus geſehn und ganz zuverſichtlich gewußt hat. Gott wußte es, daß Adam das Verbot übertreten würde, und doch gab er ihm ſolches; alſo willigte er in den Fall. Freilich muß man Einwilligung von Abſicht unterſcheiden, wenn die Verfügung nothwendig iſt. Z. B. ein Geſezgeber gibt ein Geſez, wogegen er weiß, daß ſein Sohn verſtoßen wird; und dennoch droht er dem Uebertreter Strafe. Sein Sohn ſündigt, und der Vater muß ihn ſtrafen. Freilich hatte der Vater, bei der Publikation des Geſezzes, die Abſicht nicht, ſeinen Sohn zu ſtrafen, gern hätte er ſeines Geliebten geſchont. Allein, das Geſez war für die Ruhe und das Wohl des Volkes nothwendig. Der Vater iſt gezwungen, in die Strafe und das Unglük ſeines Sohnes zu willigen, die er keinesweges beabſichtet hat, und die ſein Vaterherz quält.

Wenn nun aber ein Regent, wie z. B. Saul, aus Uebereilung, ein Geſez machen wollte, daß Niemand, bei Lebensſtrafe, an einem gewiſſen Tage etwas genießen ſollte, und er wußte,

daß ſein Sohn gerade an dieſem Tage Gäſte, die Jener ſchon längſtens eingeladen hätte, bekommen ſollte; dieſes aber hielte den Vater nicht ab, ſein Geſez zu publiziren: könnte man da wol ſagen, daß der Vater nur in das Unglük ſeines Sohns gewilliget, ſolches aber nicht beabſichtet hätte? Hier wäre, meines Erachtens, Abſicht und Einwilligung vollkommen einerlei. Warum? Weil keine Nothwendigkeit da war, dieſes Geſez zu geben.

Alſo würde ich ſagen, daß Gott die Uebertretung der moraliſchen Geſezze blos zuläßt, weil ſolche Geſezze durchaus nothwendig ſind, und daß er die übeln Folgen der Uebertretung nicht beabſichtet hat. Es kann einmal nicht anders ſeyn.

Wo iſt aber, bei dem Adamitiſchen Falle, die Nothwendigkeit des Verbotes? Es iſt wol keine zu erſinnen.

Wenn aber das iſt, ſo glaube ich behaupten zu dürfen, daß Gott den Fall, nicht blos zugelaſſen, ſondern, daß er ihn beabſichtet hat.

§. 54.

Ferner, war es ſehr leicht, dem Falle vorzubeugen, indem entweder das Verbot, oder der Baum aus dem Garten, wegblieb. Nun aber pflanzt Gott den Baum und gibt das Verbot.

§. 55.

Gott beehrte den Menſchen mit ſeiner Gegenwart, redete mit ihm, belehrte ihn, gab ihm ſein Geſez. Und in dem Augenblik, da ein liſtiger, mächtiger Verführer den Menſchen zur Uebertretung reizt, iſt Gott nicht zugegen, ſteht er Lezterem nicht bei; ſtellt er ihn ſchwachen, keinen Argwohn hegenden der Ueberliſt des Betriegers blos. Wußte Gott die Ränke des Verführers nicht, nicht den Augenblik der Verſuchung? Freilich wußte er ihn; und daraus, daß er nicht zu Hülfe eilte, ziehe ich den Schluß, daß der Fall des Menſchen von ihm beſchloſſen war. Ich bitte nicht zu erſchrekken; man leſe die Folge.

§. 56.

Der Gedanke, daß Gott den Fall des erſten Menſchen beabſichtet habe, iſt gar nicht neu, und noch weniger von meiner Erfindung. Viele Theologen haben behauptet, die Erlöſung durch Chriſtum ſey die Hauptabſicht, der Endzwek des Schöpfers bei der Schöpfung der Welt geweſen. Wenn das iſt, ſo mußte der Fall des Menſchen, nicht des erſten Menſchen allein, ſondern des menſchlichen Geſchlechts überhaupt, Gottes Abſicht ſeyn; denn es gibt ja, ohne Sünde, keine Erlöſung. Alſo konnte Gott die Erlöſung

nicht wollen, ohne die Sünde zugleich zu wollen. Und da, nach dieſen Theologen, die Erlöſung durch Chriſtum, als die gröſte Verherrlichung Gottes, des Schöpfers Hauptabſicht, ſein Endzwek war; ſo war die Sünde des Menſchen ein nothwendiger Theil dieſer Abſicht. Ich will mich hiermit zu dieſer Lehre keineswegeſ bekennen; ich gebe ſie für meine Meinung gar nicht aus, und laſſe ſie gänzlich in ihren Würden. Meine Abſicht iſt nur, zu zeigen, daß ſchon Andre vor mir den Saz gelehrt haben, daß die Abſicht Gottes war, Adam ſollte das Verbot übertreten.

§. 57.

Noch eine Bemerkung. Es werden in der heiligen Schrift nur zwei Fälle erzählt, wovon ausdrüklich geſagt wird, daß der Satan Jemanden verſucht habe; die Verſuchung Adams nemlich, und die Verſuchung Jeſu. Nun muß es einem doch auffallen, daß gerade nur dieſe beiden ſtatt finden, und man kann nicht umhin zu fragen: Hat der Satan keinen Andern in Verſuchung führen mögen; und warum nicht? oder, hat er keinen Andern angreifen können, und woher? Hat ihn Gott eingeſchränkt? Vermuthlich. Aber warum denn nicht auch zur Zeit Adams? Dieſen allein läßt er, ohne Hülfe, der Gefahr

ausgeſezt. Wäre es etwa ſeine Abſicht geweſen, daß der Menſch verführt würde?

Noch einmal bitte ich inſtändigſt alle diejenigen, die dieſe Schrift ihrer Aufmerkſamkeit würdigen möchten, ſich in ihrem Urtheile über dieſelbe nicht zu übereilen, ſondern in Geduld das Ende derſelben abzuwarten, ehe ſie einen Spruch thun. Nach einzelnen, abgeriſſenen Säzzen urtheilen, iſt nicht billig, nicht das Mittel, Wahrheit zu erkennen. Es iſt ein bewährtes Mittel, die unſchuldigſten Säzze in Gift, und die deutlichſten Wahrheiten in Lügen zu verwandeln. Sehr leicht wäre es, mich anzuſchwärzen, wenn man meine Säzze außer ihrem Zuſammenhange beurtheilen wollte. Aber ich mache mich anheiſchig, nach dieſer Methode die beſten, die behutſamſten, die ängſtlichſten Schriften, ohne Mühe, zu Irrlehren zu machen. Das Ganze muß man prüfen in ſeinem Zuſammenhange, darnach muß man mich richten. Ich habe es ſchon am Anfange dieſer Schrift geſagt; weil ich vorherſah, daß ich manchen Saz wagen müßte, der, einzeln genommen, den Schwachen ein Aergerniß ſeyn könnte. Ich wiederhole es, weil viele Leſer die Geduld nicht haben, ihr Urtheil bis zu Ende einer Schrift zurükzuhalten. Ich kehre zu meinem Gegenſtand zurük.

§. 58.

So leicht auch die Beobachtung des göttlichen Verbots immer ſcheinen mag, ſo ſchwer war ſie doch in der That; und ſo mußte es ſeyn, damit der Menſch die abgezwekte Lehre daraus nehmen konnte.

§. 59.

Damit dieſer Fall ihn vorſichtig machte, mußte er dadurch die Hauptquellen der Verſuchung kennen lernen.

Dieſe kann man auf drei einſchränken.

1) Unſre Neigungen, die uns, ſie mögen im Grunde noch ſo unſchuldig ſcheinen, oder wirklich ſeyn, doch zu Fehlern verleiten können.

2) Die Verführung böſer, aber auch gutgeſinnter Menſchen, ja unſrer beſten, vertrauteſten Freunde.

3) Die Hofnung, von der Strafe frei zu bleiben.

Wie viel Unglükliche haben dieſe nicht gemacht! Und dieſe drei Verführungsmittel treffen in dem Adamitiſchen Fall zuſammen.

§. 60.

Adams Neigungen wurden angegriffen, unter welchen ich nur die beiden edelſten berühren

will, nemlich 1) die Begierde der Veredlung, und 2) die Gefälligkeit für ſeine Geliebte.

§. 61.

Wir haben eine doppelte Verführung zu betrachten, die des Weibes durch die Schlange, und die des Mannes durch das Weib. Beide haben etwas ſehr merkwürdiges.

§. 62.

Die erſte war künſtlich. Die Schlange zeigt Wohlwollen, Zuneigung: Um eurer ſelbſt willen müßt ihr von der Frucht eſſen; denn dadurch werdet ihr Gutes und Böſes kennen lernen, und gleichſam Götter werden.

Die andre geſchieht durch ein geliebtes Weib, das den Schritt ſelbſt gewagt hat, keinen Schmerz davon empfindet, und gewiß ihren Geliebten nicht ins Verderben ziehn will.

§. 63.

Hier lernen die Menſchen auf einmal, daß man von einem Betrieger, unter dem Schein der Liebe und des Wohlwollens, hintergangen werden kann; und daß unſre beſten Freunde uns zuweilen, durch ihre Zuneigung, aus Unwiſſenheit und blinder Gutherzigkeit, ins Verderben ſtürzen. Daß man alſo niemals den Winken, weder des

Unbekannten noch des beſten Freundes, blindlings folgen darf.

War es vielleicht nicht aus dem Grunde, daß Gott die Verſuchung von der Schlange zuließ? Ich vermuthe es.

§. 64.

Die Hofnung, von der Strafe frei zu bleiben, war ſtark; ich habe ſchon geſagt, daß die Verſprechung des Verführers viel auf Eva, und das Beiſpiel dieſer auf Adam noch mehr, vermögen mußte. Man ſehe oben.

§. 65.

Auf der andern Seite mußte Adam alle natürlichen Hülfsmittel zur Beobachtung der Pflicht haben, damit er derſelben Schwäche einſehn lernte. Hätte ihm eins gefehlt, ſo hätte er in der Folge darauf bauen, und betrogen werden können. Der Menſch iſt ſehr geneigt, ſich ſelbſt zu ſchmeicheln, und nachdem er tauſendmal untergelegen hat, gibt er ſich doch noch in Gefahr, und trozzet der Anfechtung. Aus dieſem Grunde war Adam mit allen natürlichen Kräften gegen die Verſuchung ausgerüſtet.

§. 66.

1) Er hatte ein ausdrükliches Verbot von Gott, nebſt Androhung der Strafe, im Fall der Uebertretung, bekommen.

Ich habe vorhin geſagt, daß er die Drohung eben nicht recht verſtehen mochte, und ich bin der Meinung noch. Allein, dieß iſt mehrentheils der Fall bei allen Menſchen. Da Strafen unangenehme Empfindungen ſind, und da man Empfindungen nie anders recht, als durch Erfahrung, kennen kann; ſo iſts nicht möglich, eine Drohung ſo ganz zu verſtehn, ehe man die Erfüllung derſelben einmal empfunden hat. Man weiß wol, daß ſie unangenehm ſeyn muß; aber, da man die Art und den Grad dieſes Unangenehmen nicht beſtimmen kann, ſo fürchtet man ſich immer zu viel oder zu wenig.

§. 67.

2) Adam hatte vermuthlich einige Liebe zu Gott, oder wenigſtens Zuneigung, weil ſich der Schöpfer ihm mehrmals gezeigt, und viele Wohlthaten erwieſen hatte. Selbſt die kleinſten Kinder haben für diejenigen Zuneigung, zu welchen ſie gewöhnt ſind, und die ihnen Gutes thun; und ſobald ſie im Stande dazu ſind, leben ſie ihren Fürſorgern gern zu Gefallen.

Von Furcht vor Gott, als einem mächtigen Weſen, will ich nicht ſprechen; weil ich nicht glaube, daß man Furcht hegen kann, ohne vorher etwas Uebels empfunden zu haben.

§. 68.

3) Die erſten Menſchen hatten ein reines, unſchuldiges Herz, gerade Geſinnungen.

Ich will damit nicht ſagen, daß der Menſch jezt verderbt ſey, Bosheit hege, und abſichtlich ſündige. Nein. Die Gradheit der Geſinnungen, und die Unſchuld des Herzens und der Abſichten, iſt nicht immer eine Schuzwehr gegen Fehltritte und Vergehungen — Ja ich halte dafür, daß die mehreſten Vergehen eine Wirkung eines guten, aber unerleuchteten Willens ſind. Dennoch ſind die Menſchen ſehr geneigt, ſich auf ihr gutes Herz und ihre unſchuldigen Abſichten zu verlaſſen, und daher werden ſie leicht verführt, und handeln öfters ziemlich unbehutſam. Darin beſteht gewiß die größte Gefahr, daß man ſich gar zu ſehr auf die Unſchuld und die Güte ſeiner Abſichten verläßt. Dieſe Gefahr mußten die Menſchen kennen lernen, um ſich davor zu hüten.

Ja noch mehr — man kann ſagen, daß die erſten Menſchen aus guter Abſicht ſündigten. Der Baum hieß der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen; der Genuß der Frucht ſollte die Augen öfnen, die Kenntniſſe vermehren, den Menſchen zur Weisheit Gottes erheben — Dieß war ein Reiz mit zur Uebertretung — Eva aß von

der Frucht, um klüger zu werden — Ihre Abſicht war gut.

Alſo haben die Menſchen die Erfahrung,

1) Daß man mit unſchuldigem Herzen ſündigen kann,

2) Daß ſelbſt gute, edle Abſichten uns Menſchen irre führen.

Sie mußten alſo gegen ihre eigne Unſchuld und Güte mistrauiſch werden; und das war die Abſicht der Prüfung.

§. 69.

Wer ſollte ſich nicht ſchmeicheln, mit ſolchen Präſervativen jeder Anfechtung widerſtehn zu können? Darum mußte Adam, ohnerachtet aller dieſer Präſervative, fallen.

§. 70.

Ich habe geſagt, daß Adam alle menſchlichen Kräfte und Hülfsmittel wider die Verſuchung haben mußte; die göttliche Gnade aber mußte ihm fehlen, weil dieſe ihn über die Anfechtung erhoben hätte; und er ſollte doch fallen; und weil er, nicht die Kraft der göttlichen Gnade, ſondern ſeine eigne Schwachheit kennen lernen ſollte.

Wir ſehen alſo, in dieſer Verfügung Gottes, die größte Weisheit.

§. 71.

Alſo wurde dem Menſchen dieſes Verbot gegeben, um ſich ſelbſt, ſeine Schwachheit, die Stärke der Verſuchungen kennen zu lernen; damit er behutſam gemacht würde, und ſich vor moraliſchen Vergehen in Acht nehmen möchte.

Nach dieſer Vorſtellung fallen alle Fragen weg, die bisher den Theologen ſo viele Mühe gemacht haben.

§. 72.

Nun habe ich drei Fragen zu unterſuchen, nemlich:

1) „Kann man nicht ſagen, daß Gott, durch „ſein Verbot, den Menſchen verführt und zum „Sünder gemacht habe?„

2) „Hat der Menſch die Lehre, die er, nach „meiner Behauptung, aus ſeinem Fall ziehn „ſollte, wirklich daraus gezogen?„ und

3) „Iſt die große Strafe, die der Menſch, „wegen dieſer Uebertretung, leiden mußte, nicht „viel zu groß und daher ungerecht, da es die Abſicht Gottes war, daß der Menſch ſündigen „ſollte?„

§. 73.

Die erſte Frage ſezt immer als ausgemacht zum voraus, daß der Menſch, ohne dieſes Verbot,

bot, nicht geſündigt haben würde. Denn, wenn man zugiebt, daß der Menſch immer ſündigen konnte, und vermuthlich geſündigt hätte, ſo iſts des Fragens gar nicht werth; es war gleich viel wenigſtens, ob der Menſch dieſe oder eine andre Sünde begieng.

§. 74.

Aber woher hat man dieſe Lehre, die man für ausgemacht zu halten ſcheint, daß der Menſch, ohne jenes Verbot, fehlerfrei geblieben wäre, hergenommen? In der Bibel finde ich ſie nicht; und nach philoſophiſchen Gründen ſcheint ſie ſehr gewagt, und ganz unerweislich. Ich habe es vorhin ſchon gezeigt; zur Unfehlbarkeit gehört die Allwiſſenheit: und dieſe iſt nie des Menſchen Theil.

§. 75.

Sollte der Menſch durch einen Fehler Klugheit, Behutſamkeit lernen, wie er ſie denn wol nie anders lernen konnte; ſo war es immer beſſer, daß er einen ſolchen, als irgend einen moraliſchen Fehler, begieng. Dieſes Vergehn hatte keine andre Moralität, als den Ungehorſam gegen Gottes Verbot; und, ich wage es zu ſagen, daß der Fehler hierin nicht groß, und mithin nicht gefährlich war. Gehorſam iſt in ſo fern nur eine moraliſche Pflicht, als man die Verpflichtung

dazu

dazu begreift, und die Gründe derſelben einſieht. Außerdem gibt es keinen moraliſchen Gehorſam, und folglich auch keine moraliſche Uebertretung deſſelben. Adam aber hatte keinen Begrif von dieſer Pflicht, keine Einſicht in die Gründe derſelben. Denn dieſe Gründe ſind Rechte, Weisheit des Befehlenden. Er wußte nicht, daß Gehorſam, auch ſelbſt gegen Gott, eine Pflicht, und Ungehorſam eine Sünde iſt — Ich berufe mich auf Moſen. Adam und ſein Weib kannten das Gute und Böſe nicht. Folglich konnten ſie ſich nicht gegen Gott, durch ihren Ungehorſam gegen Gott, moraliſch verſündigen. Doch dem ſey, wie ihm wolle, jedes andre Vergehen hatte noch, über den Ungehorſam, ſeine eigne weſentliche Moralität. Wenn nun dieſer Fehltritt zur Vermeidung einer, und vielleicht vieler wahren Sünden diente, kann man nicht ſagen, daß er ſehr vortheilhaft war; und daß Gott den Menſchen durch dieſes Verbot nicht nur nicht verführt und zum Sünder gemacht, ſondern ihn gerettet und vor mancher Sünde behütet hat?

§. 76.

Man möchte mir vielleicht einwenden, daß, wenn Adam noch keinen moraliſchen Sinn hatte, wie ich es behauptet habe, ſolcher auch in keiner Vergehung

ſehung moraliſch irren, und moraliſch verdorben werden konnte; daß es alſo vollkommen gleichgültig war, ob er gegen ein moraliſches Geſez, oder gegen ein willkührliches Gebot verſtieß. Denn der Schade eines moraliſchen Vergehens beſteht 1) in dem moraliſchen Verderben, und 2) in den darauf folgenden übeln Folgen. Nun aber konnte Adam nicht moraliſch ſündigen, und die Folgen ſeines unmoraliſchen Vergehens waren ſo groß, als ſie immer, nach einem moraliſchen Vergehen, ſeyn konnten; folglich hat er dabei nichts gewonnen.

Ich gebe zu, daß Adam nicht moraliſch ſündigen konnte.

Gleichfalls geſtehe ich, daß Adams Strafe weit größer ſcheint, als irgend die natürliche Strafe eines moraliſchen Verbrechens ſeyn konnte.

Ich ſage, ſie ſcheint größer, iſts aber nicht? denn ich behaupte, daß eigentlich gar keine Strafe da iſt; daß alles Uebel nur in der Vorſtellung des Adams beſteht; daß ihm Gott als Strafe androht, was ſein unvermeidliches und wohlthätiges Schikſal war. Dies werde ich in der Folge beweiſen.

Allein, bei einem moraliſchen Vergehn, würde immer ein innrer weſentlicher Schade ſeyn. Hier

iſt alles äußerlich, Zuſaz. Z. B. wenn der Menſch zuviel aß, verdarb er ſeine Geſundheit: hier aber verdirbt er nichts.

Und dann haben die nothwendigen Folgen unſrer Handlungen einen zwiefachen Fehler in Anſehung der Bildung des Menſchen.

1) Haben ſie nichts auffallendes, es müßte denn ein großes Unglük, als Tod und Verſtümmelung, seyn; welche aber mehrentheils die Folge von Unbeſonnenheiten, und nicht von wahren Sünden ſind. Krimmen, Mattigkeit, Schwere der Glieder, Ekel, welche auf eine Unverdaulichkeit folgen, haben nichts ſchrekkendes, und lehren einem Menſchen wie Adam, einem Kinde, nichts.

2) Es gehört viele Kenntniß und Erfahrung dazu, wenn man erkennen ſoll, daß dieſe Unbehaglichkeiten eine Folge unſres Vergehens ſind — ſie kommen erſt ſpät nach; man muß wiſſen, worin der Schaden beſteht, er erfolgt nicht immer in ähnlichſcheinenden Fällen; viele Umſtände und Urſachen haben ihn bewirken können. Einmal hat man das Fieber, weil man ſich den Magen verdorben, ein andermal, weil man ſich erkältet hat. ꝛc. Was ſoll ein Unwiſſender dabei denken? Er denkt nichts. Er muß hundertmal ſündigen,

digen, ehe er vermuthen kann, daß ſein Uebelbehagen eine Folge ſeines Fehlers iſt.

Mit willkührlichen Strafen iſts ganz anders — doch das wird gleich genauer betrachtet werden. (§. 81.)

§. 77.

„Hat denn aber dieſer Fehltritt den „Menſchen wirklich vor Sünden behütet?„ Dies iſt die zwote Frage.

§. 78.

Es kann und wird Niemand von mir verlangen, daß ich die Sünden herzähle und namhaft mache, die Adam, ohne das Verbot, begangen haben würde, und die er durch ſeine erworbene Behutſamkeit vermieden hat. Wir kennen ſeine Lage gar nicht, und es wird uns äuſſerſt ſchwer, uns ſeine Geſinnungen, den Zuſtand ſeiner Seelenkräfte recht vorzuſtellen. Dieſes alles iſt ſo weit von unſrer Erfahrung, von unſerm Geſichtskreis entfernt, daß nur eine tiefe Kenntniß des Ganges der menſchlichen Seele uns einigen Aufſchluß darüber geben kann; und übrigens iſt die ganze Geſchichte mit ſo vielem gelehrten theologiſchen Zuſaz inkruſtirt worden, ſo daß man ſich durch eine unendliche Menge von Schnizwerk durcharbeiten, ein ganzes Bollwerk von Vorur-

theilen niederreiſſen muß, ehe man auf die Sache ſelbſt kömmt, und ihre wahre Geſtalt ſehen kann.

Man kann aber mit der größten philoſophiſchen Gewißheit behaupten, daß die göttlichen Fügungen auf den Menſchen einen großen Eindruk machen, und ihn zur Vorſichtigkeit und Behutſamkeit erwekken mußten. Ohne das Verbot und deſſen Uebertretung, würde der Menſch in frohem Genuß, in unbekümmertem Taumel, in unachtſamer Sorgloſigkeit gelebt haben. Er kannte kein Uebel, keinen Schmerz, und konnte keinen Begrif von Behutſamkeit haben. War es in dieſem Zuſtande nicht mehr als wahrſcheinlich, ja ganz unvermeidlich, daß er fehlte, gröblich fehlte? War es vielleicht nicht möglich, daß er ſich auf lange Zeit unglüklich machte, daß ſeine Moralität vielleicht großen Abbruch litte?

Wie ſehr aber mußte er durch den erzählten Vorfall aufmerkſam, und (man erlaube mir dieſen Ausdruk) ſtuzzig gemacht werden? Es ſey mir vergönnt, mich einen Augenblik bei dieſem Gedanken zu verweilen.

§. 79.

Es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen moraliſchen Sünden und ihren natürlichen Strafen

einerſeits,

einerſeits, und willkührlichen Geſezzen mit ihrer arbitrariſchen Sanktion andrerſeits. Leztere ſind zur Belehrung weit vorzuziehn.

§. 80.

1) Schadet die Uebertretung der lezteren der eigentlichen Moralität nur in ſo fern ſie gegen den Gehorſam, den man einer rechtmäßigen Oberherrſchaft ſchuldig iſt, verſtößt: Moraliſche Sünden haben, auſſer dem Ungehorſam, noch ihre eigne Moralität, oder, wenn man will, Unmoralität. (S. §. 75. 76.)

§. 81.

2) Man iſt nicht allemal augenſcheinlich gewiß, daß das Misbehagen oder der Schmerz, der auf eine unmoraliſche Handlung folgt, aus derſelben entſteht. Ein Menſch iſt unmäßig in irgend einem Genuß geweſen; er wird krank. Iſt denn kein Zweifel mehr übrig, daß ſeine Krankheit eine Wirkung ſeiner Unmäßigkeit iſt? Er hat aber ſchon mehrmals auf dieſelbe Art geſündigt, ohne etwas davon zu empfinden; er ſchiebt alſo den Schmerz, nicht auf ſein Vergehn, ſondern auf ſeine dermalige Schwäche; und will kaum erkennen, daß ſein Vergehn eine Gelegenheit zur Wirkung der gegenwärtigen übeln Urſach geweſen ſey. Die Krankheit hätte auch ohne die Schwel-

gerei kommen können! und wer will das leugnen? Man höre doch alle diejenigen, die an den Folgen ihrer Thorheit leiden! Dieſer erzählt uns, daß ſein Vater oder Großvater das Podagra gehabt, und daß ſein Bruder, bei der mäßigſten Lebensart, daran geſtorben iſt. Wie will er eingeſtehn, daß ſeine Leiden eine Folge ſeiner Jugendſünden ſind? Ein Andrer klagt, daß er von Kindesbeinen an ſchwach geweſen, und ſchon früh manche Krankheit ausgeſtanden hat, u. ſ. w. Wer will ihm das alles läugnen? Wer kann gerade den Theil, der eine Wirkung ſeiner Thorheit iſt, von dem, was er geerbt hat, unterſcheiden? Dazu haben wir keine Scheidekunſt. (S. §. 76.)

§. 82.

Die willkührliche Strafe aber, die auf die Uebertretung der Geſezze folgt, iſt klar und deutlich. Der Dieb weiß allemal, warum er gefangen und in Banden gelegt wird. Er kann ſein Unglük keiner andern Urſach, als ſeinem Verbrechen, zuſchreiben.

§. 83.

Die natürlichen Strafen moraliſcher Vergehen kommen gemeiniglich erſt lange nachher, und laſſen durch ihr Auſſenbleiben einem gänzlichem Verderben Zeit und Raum. Die Strafe

kömmt ſpät nach; unterdeſſen ſündigt der ſicher⸗gemachte Sünder immer fort, wird laſterhaft und gänzlich verderbt, ein Sklave der Sünde. Endlich kömmt die Strafe, wann das Laſter über⸗hand genommen hat, und nicht mehr ausgerottet werden kann, am Ende der häßlichen Bahn, wo, geſtraft oder ungeſtraft, das Maaß voll iſt, und weder zur Sünde, noch zur Beſſerung, Kraft und Zeit mehr übrig iſt. Alsdann liegt der Menſch ſchon tief im körperlichen und moraliſchen Ver⸗derben, und die Strafe iſt faſt ohne alle Wir⸗kung; wenigſtens kann ſie nur Reue und Quaal, aber keine Beſſerung, erzeugen.

Es verhält ſich mit den willkührlichen Stra⸗fen ganz anders. Dieſe können allemal gleich auf die Sünde erfolgen. Alsdann kommen ſie zur rechten Zeit, und können Beßrung bewirken.

§. 84.

Noch eines iſt, bei den natürlichen Strafen moraliſcher Vergehungen, der Beßrung ſehr nachtheilig. Die Strafen ſtehn nicht immer mit den Vergehungen in richtigem, genauem Verhält⸗niß. Ein ſchändlicher Sündendiener, der ſich in allen viehiſchen Wollüſten wälzt, treibt lange dieſen ekelhaften Wandel, ohne die geringſte Strafe zu leiden, wenn die Natur ihn mit einem feſten

Körperbau begabt hat. Er kann dabei in der Sünde grau werden. Und ein gutes, unſchuldiges Mädchen, von edlem Gefühle, überläßt ſich einmal dem Vergnügen, ſezt ihr Blut in Wallung; und — empfängt, nach einer kurzen ſiechen Friſt, den tödtlichen Streich! Wer hat hier mehr geſündigt, mehr Züchtigung verdient; und wer wird härter beſtraft?

§. 85.

Ich weiß, daß der ſchändliche Wollüſtling noch eine andre, ſchwerere Strafe leidet. Seine in den Schlamm verſunkene Seele iſt jedes innigen edlen Gefühls unfähig; und wird einſt den tiefen Grad der Schande und Erniedrigung empfinden, auf welchen ſie gefallen iſt. Dieß iſt aber künftige, bisher ungefühlte Strafe, die zu ſeiner jezzigen Belehrung nicht wirkt.

§. 86.

In den willkührlichen Strafen kann man kein eigentliches Verhältniß mit der Vergehung ſuchen. In dem Grade muß freilich einige Vergleichung geſucht werden. Allein, in einem ſolchen Falle, wie der Adamitiſche, wo die Belehrung ſchnell und nachdrüklich erfolgen ſoll, muß die Strafe auffallend ſeyn.

§. 87.

§. 87.

Aus vorhergeſagten Gründen mußte, um den Zwek zu erreichen, den ich mir, bei der göttlichen Verfügung mit Adam, denke, das Verbot willkührlich, und die Strafe arbitrariſch und auffallend ſeyn.

Es mußte auch das Verbot, und die auf die Uebertretung erfolgende Strafe, großen Eindruk auf den Menſchen machen.

Nach der Uebertretung mußte er einige Beſorgniß wegen der angedrohten Strafe empfinden; denn, ob er gleich dieſe nicht recht verſtand und ob er gleich leichtſinnig genug ſeyn mochte, ſo war es doch natürlich, daß ihm die Drohung nach der That einfiel, und ihn ängſtigte. Und zwar konnte nun die Angſt auf einmal um deſto ſtärker ſeyn, weil er ſie nicht recht verſtand — Dunkle Ahndungen ſind immer quälender, als deutliche Begriffe von dem bevorſtehenden Uebel.

Auch erzählt uns Moſes, daß beide, Adam und Eva, Reue, Schaam und Angſt empfanden — Sie verſtekten ſich, als ſie die Stimme Gottes hörten — ein neuer Beweis, daß ihnen nicht alle Wiſſenſchaften angeboren waren, und daß ſie nicht alle Geheimniſſe der Natur kannten. (S. §. 28.)

Nun wird die Strafe zum Theil vollzogen — Die Menſchen werden aus dem Garten verbannt; Gott flucht der Erde — dieſe ſoll Dornen und Diſteln tragen; Müh, Arbeit, Schmerzen und Tod werden nunmehr das Loos der Unglüklichen ſeyn.

Sollte das keinen Eindruk machen? Ich dächte es — Ernſt, Behutſamkeit, Nachdenken müſſen die nächſten Folgen dieſer Einrichtung ſeyn. Gewiß werden die Menſchen nicht mehr ſo leichtſinnig, ſo unbeſorgt hingelebt haben, als ſie bisher gethan hatten.

§. 88.

Und zwar iſts ſehr wahrſcheinlich, daß dieſer Eindruk ſich nicht auf Adam einſchränkte, ſondern ſich auf ſeine Nachkommen, vielleicht auf mehrere Generationen erſtrekte. Natürlicher Weiſe erzählt der beſtürzte Adam ſeinen Kindern und Enkeln, mit Schrekken, ſeinen Fall und ſein Unglük.

§. 89.

Freilich tödtete Kain ſeinen Bruder. Wenn ich nun aber ſagte: Kain hatte noch keinen Sterbenden, keinen Leichnam geſehn; wußte alſo nicht, was ſterben heißt, und noch weniger, wie man

tödten

tödten kann; ſeine Mordthat war alſo unwillkühr-lich, ein bloßes Unglük: hätte ich da zu ſeiner Entſchuldigung nichts geſagt? Und — wer wollte mir das Gegentheil, auch nur wahrſcheinlich, be-weiſen? So ganz verhärtet, ſo ein muthwilliger Mörder war er nicht: wie groß iſt nicht ſeine See-lenangſt, als Gott ihm die Strafe ankündigt?

§. 90.

Und iſt denn jeder Mörder ein verhärteter Böſewicht? Man ſehe die Akten der Criminalge-richte nach. Wie Viele, die, um Vergießung menſchliches Bluts, unter des Nachrichters Hände ihr Leben eingebüßt haben, mögen nicht wohlge-ſinnte Menſchen geweſen ſeyn! Wer weiß es nicht, welche Folgen die Leidenſchaft, der leidige Trunk, ein unglüklicher Schlag haben kann? Ein Vater brach ſeinem Kinde den Arm entzwei, als er mit demſelben ſpielte.

§. 91.

Wir können alſo unmöglich die Wirkungen des göttlichen Verbots der Uebertretung deſſelben, und der darauf erfolgten Strafe läugnen, ob wir ſie gleich nicht beſtimmen und berechnen können.

§. 29.

„War aber die Strafe der Uebertretung „nicht viel zu groß, und mithin ungerecht,

da Gott die Uebertretung beabſichtet hatte? „ Das iſt die dritte Frage.

Aus dem vorhergehenden folgt,

1) Daß Strafe ſeyn, oder doch vorgeſpiegelt werden mußte, weil ſonſt keine Belehrung ſtatt gefunden hätte.

2) Daß die Strafe groß, nachdrüklich ſeyn, oder wenigſtens ſcheinen, mußte, um Eindruk, einen dauernden Eindruk zu machen; ſonſt war alles vergeblich.

§. 93.

Allein, die Strafen, die Gott hier den Menſchen auferlegt, haben einen ſonderbaren Charakter, wovon ich mich wundern muß, daß noch Niemand ihn bemerkt hat.

Nemlich, die auferlegte Strafe iſt viel ſtrenger, als die Drohung. Dieſe heißt: **Am Tage, da du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſterben.** Nun aber

1) Wird dieſe Strafe nicht nach den Worten vollzogen: **An dem Tage.** Adam lebte ja neunhundert dreißig Jahre.

2) Zu der Todesſtrafe, die ſpät erfolgt, kömmt noch die Verbannung aus dem Paradieſe, die Verdammung zur Arbeit, und der Fluch der Erde.

3) Eva und der Schlange waren keine Strafen gedroht; und das Weib ſtirbt, wie der Mann; ſie ſoll übrigens mit Schmerzen gebähren, und ihrem Manne unterworfen ſeyn. Der Schlange will ich nicht erwähnen.

Nach welchem Rechte, aus welchen Gründen kann man ſolches Verfahren billigen? Die genaueſte Gerechtigkeit erfordert, daß die Strafe aufs ſtrengſte mit der Drohung übereinkomme. Es wird zuweilen etwas von der Strafe erlaſſen, und aus Menſchlichkeit läßt man ſolche Mildrung der Geſezze gelten. Aber nimmermehr hat man für erlaubt gehalten, die Strafen des Geſezzes zu erhöhen; jedesmal, an allen Orten, wird ſolches Verfahren für ungerecht und tyranniſch erklärt.

Dieß iſt nun aber das Verfahren Gottes in der Geſchichte des erſten Sündenfalls. Noch Niemand hat dieß bemerkt: oder vielmehr mag es Mancher bemerkt haben, hat es aber nicht ſagen dürfen, aus Furcht, das höchſte Weſen einer Ungerechtigkeit zu beſchuldigen. Ich auch kann es keiner Ungerechtigkeit fähig erklären. Alles Unrecht iſt eine Schwachheit, eine Folge des Irrthums, oder des Bedürfniſſes, oder des Unvermögens. Keines aber von dieſen läßt ſich von Gott denken. Was iſt daraus zu ſchließen? Was ſonſt, als daß dieſe dem Menſchen aufgelegte Strafen,

Strafen, keine Strafen ſind, und nur den Schein der Strafen haben?

§. 94.

Daß Gottes Verfahren den Schein einer Strafe haben mußte, erhellt aus dem, was ich vorher geſagt habe.

§. 95.

Nun bleibt mir noch zu beweiſen übrig, daß die von Gott dem Menſchen nach dem Sündenfall aufgelegte Uebel keine Strafen waren. Und das iſt wahrlich nicht ſo ſchwer, als es ſcheint. Von der Schlange will ich nichts ſagen.

Ich fange bei dem Leichteren an.

§. 96.

„Das Weib ſoll ihrem Manne unter„worfen ſeyn, und mit Schmerzen ge„bähren.„

Iſt dieſe Unterwerfung ein Uebel? Zuweilen; aber doch immer nothwendig. Sobald auch nur zwei Menſchen in Geſellſchaft zuſammen treten, ſo kann eine uneingeſchränkte Freiheit unmöglich ſtatt finden. Jeder hat ſeine Denkungsart und ſeinen Willen. Nun gehn der Wille und die Denkungsart Aller nicht immer einen und denſelben geraden Weg. Kolliſionen, Widerſpruch

entſtehn

entſtehn nothwendig ſehr bald, und einer muß nachgeben. In dieſem Nachgeben aber beſteht die Unterwürfigkeit.

Ich glaube, daß Engel in dem Himmel, wenn ſie Gemeinſchaft mit einander haben, einander unterworfen ſind. Ich kann mir ohne dieß keine Geſellſchaft denken.

Alſo würde auch im Stande der reinſten Unſchuld eine Unterwürfigkeit in der Ehe, ſowol als in jeder andern Geſellſchaft, ſtatt gefunden haben müſſen.

§. 97.

Vielleicht würde man dieſe Unterwerfung, die in einem freiwilligen Nachgeben beſtanden hätte, alsdann nie widrig empfunden haben. Das glaube ich. Bei dem fehlerhaften Menſchen wird ſolche aber aus zwei Urſachen ſchwer.

1) Weil der Gebietende Eigenſinn hat, und 2) weil der Gehorchende widerſpenſtig iſt, und zum Gehorſam gezwungen werden muß. Alſo würde ich die Drohung auf folgende Ankündigung reduziren: Deine Gefälligkeit gegen deinen Mann wird dir nunmehr ſchwer werden, weil ihr Beide Launen haben werdet; und daher wird ſich dieſe Gefälligkeit in Unterwer-

terwerfung verwandeln. Und dieß war eine Strafe? Ja, wenn man will; aber ſie erfolgte nothwendig, ohne Gottes Willkühr und Drohung.

Und dann, wenn man behauptet, wie es wol mit Grunde behauptet werden kann, daß der Menſch, auch ohne den Apfelbiß, Fehler gehabt haben würde, (S. §. 28.); wenn er nicht alles wiſſen konnte; wenn er ſich irrte; wenn er in einem ſunwillkührlichen und unvermeidlichen Irrthum, gegen die beſſern Einſichten eines Andern ſtandhaft war: ſo entſtand Kolliſion, Widerſpruch, Eigenſinn; folglich war das Nachgeben immer eine ſchwere Pflicht, eine unangenehme Unterwürfigkeit. Nur durch Allwiſſenheit oder Schlaffheit kann ſolche vermieden werden. Allwiſſenheit aber war nun einmal das Loos der Menſchen nicht, und konnte es nicht ſeyn. Wollte man ihm Schlaffheit als eine Tugend andichten oder wünſchen? Das will ich nicht hoffen.

§. 98.

„Aber die ſchwere Geburt?„

Lieber Leſer, laß uns auf die täglichen Begebenheiten ſehen.

1) Es gibt Thiere, die äußerſt ſchwere, gefährliche, ja tödtliche Geburten haben. Man frage die Hirten.

2) Hin-

2) Hingegen findet man Weiber, die ungemein leicht gebähren.

3) Die ſchweren, gefährlichen Geburten ereignen ſich gemeiniglich nur bei ſolchen, die aus Unwiſſenheit, oder durch vorhergehende Verzärtelung, Modetand, kindiſche Ziererei, ſich ſchaden und ihren Leib verderben.

4) Wenn nun auch wirklich die Natur den Weibern bei der Geburt mehr Laſt und Schmerzen aufgelegt hat, als den Thieren, iſt das gerade eine Strafe? Iſts vielleicht nicht eine Folge einer edlern Konſtitution? Das weibliche Geſchlecht bei dem Menſchen unterſcheidet ſich ſchon, durch einen periodiſchen Zufall, von allen übrigen weiblichen Geſchöpfen. Iſt das auch eine Strafe der Sünde? Moſes ſagt davon nichts. Erfordert vielleicht nicht der edle Körper des Menſchen ganz andre Vorbereitungen zu ſeinem wundervollen Leben, als der einfachere Körper der Thiere? Er braucht ja ſchon ungleich mehr Zeit zu ſeiner Reiſe.

Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß der gewaltige Druk bei der Geburt nötig iſt, um das Blut in die Lunge hineinzuzwängen. Schade, daß man keine Beobachtungen über diejenigen Kinder hat, die durch den Kaiſerſchnitt in die Welt getreten

ſind.

ſind. In Ermangelung dieſer, will ich hier ein Experiment anführen, welches der in der Naturgeſchichte ſo ſehr verdiente Gözze gemacht und mir erzählt hat. Hier iſt es.

Er nahm zwei Cocons von der Raupe, die ihr Puppengehäuſe vorn offen läßt, aber mit Spizzen, in Geſtalt der Fiſchräuſer, die Oefnung verwahrt. Das eine ließ der Beobachter ganz; dem andern nahm er die Spizzen ab. Beide Schmetterlinge kamen aus; der eine arbeitete ſich mit Müh durch die Stacheln, und war ganz vollkommen. Der andre, der eine leichte Geburt hatte, indem er nur durch die weite Oefnung ſeines Gehäuſes kriechen durfte, war flügellahm, es war kein Saft in die Gefäße der Flügel gedrungen; der Vogel war alſo verſtümmelt, weil er ohne Mühe geboren worden war. Sollte es mit der menſchlichen Geburt nicht eine ähnliche Bewandniß haben?

„Es gibt aber Thierarten, die ſolche ſchwere „Geburt nicht haben, und doch ihre Vollkommen„heit erreichen.„

Ganz richtig — aber ſie werden auch ganz anders beſchaffen ſeyn.

Wäre die Auflegung der Strafe hier nicht auch vielleicht bloße Ankündigung deſſen, was

aus

aus dem Bau des Körpers, und aus den unvermeidlichen Unvorſichtigkeiten nothwendig erfolgen mußte? Warum nicht?

§. 99.

Nun aber die Strafen, die dem Manne aufgelegt werden.

Solche ſind 1) der Fluch der Erde, 2) die Arbeit, und 3) der Tod.

§. 100.

„Verflucht ſey die Erde um deinetwil„len; Dornen und Diſteln ſoll ſie dir tra„gen.„ Die Zeichen dieſes Fluchs ſind, 1) daß die Erde Dornen und Diſteln tragen ſoll, oder, wenn man will, überhaupt Unkraut; und 2) daß der Menſch ſolche bearbeiten muß.

§. 101.

Einige Ausleger meinen, daß der Fluch der Erde, durch die Sündfluth, oder auch durch Jeſum aufgehoben worden ſey. Ich kann ihrer Meinung nicht beypflichten; weil ich Dornen und Diſteln und Unkraut noch häufig auf der Erde wachſen ſehe, und weil der Menſch noch immer das Land bauen muß. Daraus ziehe ich den

Schluß, daß die Erde noch immer das iſt, was ſie nach dem Falle war.

Wenn das iſt, ſo finde ich den Fluch ſehr erträglich; denn ich ſehe das Unglük nicht ein, das Dornen und Diſteln in die Welt erzeugen. Einige Dornen geben ſehr nüzliche Stäbe, andre ſchöne Blumen, und noch andre einen balſamiſchen, erquikkenden Geruch; etliche ſogar geben Früchte. Aus den Diſteln zieht man Futter für das Vieh, brauchbares Handwerkszeug und heilſame Arzeneien. Wahrlich, ein erträglicher Fluch! eine gelinde Strafe! Ja mir deucht, daß Dornen und Diſteln ohnedieß in die Reihe der Dinge gehören, und ich glaube, daß ſie vor dem Sündenfalle ſchon geſchaffen waren. Nur mochte Adam ſie nicht kennen.

Unkraut überhaupt ...! Was iſt Unkraut? Auch der Waizen iſt Unkraut, wenn er z. B. unter Flachs ſteht. Unkraut iſt alles Gewächs, das da ſteht, wo man es nicht haben will. Alſo wäre wol immer, auch ohne Fluch, Unkraut geweſen; immer hätte der Wind Samenkörner von nüzlichen, von vortreflichen Gewächſen dahin zerſtreut, wo Gewächſe von andrer Art ſtanden; und jene hätten Unkraut erzeugt. Alle gute und verſtändige Landwirthe ſagen, daß es die Schuld

des

des Akkermanns ſey, wenn ſein Feld mit Unkraut bedekt iſt. Er hat ſeinen Akker nicht gehörig beſtellt, nicht fleißig gepflügt, oder mit unreinem Samen beſtreut.

Aber alles dieß, was man Unkraut nennt, und worüber man klagt, iſt nüzliches Kraut, für deſſen leichtes Fortkommen auf der Wieſe der Landmann dem Schöpfer dankt. Ein Geſchenk der göttlichen Gnade iſts, daß dieſe Kräuter freiwillig und häufig wachſen, damit das Vieh, ohne Arbeit von Seiten des Menſchen, ſein Futter finde. Sollte nun aber das Gras auf dem ſchlechten Wieſenboden reichlich wachſen, wie ſollte es nicht noch viel leichter auf dem guten Boden des Akkers und des Gartens zunehmen und treiben? Wenn man über eine Sache klagen will, müßte man doch erſt dieſelbe im Zuſammenhange, mit allen übrigen Dingen, betrachten. Wie manche unbeſonnene Klage würde alsdann unterdrükt werden! Man betrachtet aber alles nur einzeln. Da gibt es nun freilich manches zu tadeln!

§. 102.

Uebrigens gibts doch auf Erden wenig Spuren eines Fluches, oder vielmehr lauter Spuren des Segens. Sie bringt reichlich, nicht allein das Nothwendige hervor, ſondern vieles, das

bloß das Vergnügen, die Fröhlichkeit zum Endzwek hat. Füglich könnten wir der unendlich mannigfaltigen Früchte entbehren. Die mehreſten geben nur Wohlgeſchmak und ſanfte Kühlung; Nahrung gewähren ſie wenig. Und die Wohlgerüche, und die ſchöne Geſtalt, und die prächtige Farbenmiſchung der Blumen, deren ſchönſten keine Werkzeuge zur Reife nüzlicher Früchte ſind, zeugen die nicht offenbar von göttlichen Segen und Gnade? Wer will mir dagegen eben ſo deutliche, unbezweifelte Beweiſe vom Fluch ſezzen?

Wo iſt alſo der Fluch der Erde, und worin beſteht hier die Strafe?

§. 103.

„Die Arbeit? Im Schweiß deines „Angeſichts ſollſt du dein Brod eſſen.„ Die zwote von Gott auferlegte Strafe.

Sollte alſo der Menſch, wenn er nicht geſündigt hätte, in einem ſeligen Müſſiggange dahin ſchlummern? Ich möchte vorerſt nur wiſſen, woher man dieſe Lehre genommen hat?

„Es heißt ja: Weil du ſolches gethan, „ſollſt du im Schweiß deines Angeſichts

dein

„dein Brod eſſen.„ Es iſt wahr: Es ſteht aber ſchon in dem zweiten Kapitel: Gott ſezte den Menſchen in den Garten … und warum? Wohl aufgemerkt! „daß er ihn bauete und „bewahrte.„ Alſo den Garten bauen und bewahren ſollte Adam. Man baut doch aber wol nie einen Garten ohne Arbeit! auch ſelbſt im Stande der reinſten Unſchuld nicht! Und Adam war dazumal noch in dem Stande der Unſchuld. Es war gleich unmittelbar nach ſeiner Schöpfung. Wie man doch lieſet, die Bibel lieſet! Aber woher kommt das? Daher, daß man ſie nur mit vorgefaßten Meinungen zur Hand nimmt. Da kann man denn freilich nichts anders darin finden, als was man darin ſucht; das Uebrige überſieht man. Die Meinungen ſind immer ein gefärbtes Glas geweſen, wodurch man alle Dinge ſo ſieht, wie es die Farbe des Glaſes mit ſich bringt. Und wer immer das Glas vor Augen hat, weiß es nicht, weil er daran gewöhnt iſt.

Was ſoll denn aber die Drohung: „Im Schweiß deines Angeſichts ſollſt du dein Brod eſſen?„ Heißt das nicht: „Du wirſt beſchwerliche Arbeit haben?„ Ja freilich: beſchwerliche Arbeit; nicht aber Arbeit.

§. 104.

Was iſt denn nun in dieſem Theil der Strafe ſchrekliches? Ich kann mir weiter nichts als folgendes darunter vorſtellen.

Nemlich 1) eine Ankündigung der Arbeit, die auch, ohne dieſe Ankündigung, ſtatt gefunden hätte.

2) Eine Bedrohung, daß die Arbeit ſchwer ſeyn würde.

§. 105.

Und woher dieſe Schwierigkeit? Legt ſie Gott auf? Nein!

Nothwendig mußte der ſündliche Menſch ſchwächer ſeyn, als der ganz weiſe, ganz unſchuldige. Eine jede Unvorſichtigkeit greift den Körper an, und ſchwächt den Menſchen.

Der ſündliche Menſch hat ſtärkere, aus den Schranken brechende Begierden; dieſe erſchweren die Arbeit, weil ſie mehr Nahrung, als gemäſſigte Begierden erfordern. Alſo mußte, bei wenigern Kräften, der Arbeit mehr werden; und mithin wurde die Arbeit beſchwerlicher. Dieſe Beſchwerlichkeit aber war keinesweges eine willkührlich von Gott aufgelegte Strafe der erſten

Uebertretung, ſondern eine natürliche, nothwendige Folge der Fehlerhaftigkeit des Menſchen.

§. 106.

Iſt denn überall die Arbeit, ſelbſt die beſchwerliche Arbeit, eine Strafe?

Freilich wird faſt ein Jeder mit Ja antworten, wann man ihn ſo frägt. Allein, man betrachte doch den Menſchen bei ſeiner Arbeit, wie er dabei ruhig, zufrieden, und manchmal heiter und froh iſt. Man ſehe nur, wie die Mehreſten ſich nach ihrer gewöhnlichen Arbeit ſehnen, wann die Kirchengeſezze ihnen einen Müſſiggang von etlichen Tagen gebieten! Und man urtheile von der Beſchwerde der Arbeit, aus dieſen Beobachtungen! Aber man frage nicht; denn die Menſchen haben nun einmal gehört, daß Arbeit eine Strafe der Sünde ſey. Mit dieſer Meinung ſind ſie aufgewachſen, und ſie denken und ſprechen nach dieſer Meinung, ohne zu merken, daß ihr eignes Gefühl, ihre Erfahrung derſelben widerſpricht. So pflegts mit ihnen zu gehn!

§. 107.

Wer ſiehts nicht, wenn er nur ſehn will, daß die Nothwendigkeit der Arbeit, für uns Men-

ſchen, eine der größten Wohlthaten Gottes iſt. Geſundheit, Stärke, Entwikkelung der Verſtandeskräfte, Geſchiklichkeit, Nachdenken, Klugheit, froher Muth, dieß alles ſind ſelige Früchte der Arbeit! Ohne ſie würde der Menſch unter die unvernünftigen Thiere herabſinken.

§. 108.

Schwere Arbeit — Gerade die iſt es, welche die Kräfte am mehreſten anſtrengt, und mithin bildet. Gerade iſt es anhaltende Arbeit, welche die Geſundheit des Leibes und die Munterkeit der Seele erhält, indem ſie die Kräfte erhöht und die Langeweile verſcheucht. Alſo iſt Arbeit, ſelbſt ſchwere Arbeit, eher eine Wohlthat, als eine Strafe.

§. 109.

Und dann — geſezt daß die Sünde die Arbeit bis zur Laſt und Mühe erſchwert habe — iſt dieſe Mühe darum eine Strafe des erſten Vergehens? Immer denkt man ſich die Sache ſo, als wenn der Menſch ohne Sünde geblieben wäre, wenn Adam nicht von der verbotenen Frucht gegeſſen hätte. (Man ſehe §. 28.) Nein, immer wäre der Menſch fehlerhaft geweſen — er konnte nicht allwiſſend ſeyn — und bei Fehlerhaftigkeit,

wäre

wäre ihm die Arbeit ſauer geworden. Hier iſt alſo die Strafe weiter nichts, als die Ankündigung deß, was ohnehin unvermeidlich war.

§. 110.

„Aber der Tod?„ Ja, ein fürchterliches Schrekkenbild für den ſinnlichen Menſchen. Aber für den Chriſten, für den Denker? was? Es mag ſeyn; ich will hier keine Troſtgründe wider den Tod ſchreiben. Ich will ihn nehmen, den Tod, wofür ihn der gewöhnliche Menſch nimmt.

§. 111.

Iſt der Menſch für jene erſte Uebertretung mit dem Tode beſtraft worden? Die Frage wird ſeltſam ſcheinen; ich halte ſie aber für ſehr gegründet.

§. 112.

Geſezt daß der ganz unſchuldige Menſch wirklich auf Erden zur Unſterblichkeit beſtimmt war, ſo konnte es doch der ſündige Menſch nicht ſeyn. Nicht, weil die Sünde mit dem Tode beſtraft werden mußte; ſondern, weil die Unſterblichkeit

auf Erden für den ſündlichen Menſchen das größte Unglük wäre; weil alsdann keine Schadloshaltung für das ſchwache Opfer der Ungerechtigkeit ſtatt finden könnte; weil der durch Unbeſonnenheit verdorbene Körper keine Ewigkeit ausdauern kann; weil die unter der Sinnlichkeit erliegende Seele einen Zuſtand haben muß, wo ſie wieder ihre Würde erhalten kann. Alſo konnte der ſündliche Menſch nicht auf Erden die Unſterblichkeit genießen. (S. §. 28.)

Der Tod mußte alſo auf die Vergehung erfolgen. Nun habe ich oben, meines Erachtens, ſchon bewieſen, daß der Menſch unmöglich ganz fehlerfrei bleiben konnte. Und ich finde hier wiederum weiter nichts, als eine Erklärung deſſen, was nothwendig erfolgen mußte; erfolgen, nicht aus dem einen Sündenfalle, ſondern aus der allgemeinen nothwendigen Fehlerhaftigkeit des Menſchen. (S. §. 28.)

§. 113.

Warum denn aber alle dieſe Anſtalten?

Das hab' ich ſchon geſagt: den Menſchen ſeine Schwachheit kennen, und Vorſichtigkeit zu lehren.

§. 114.

§. 114.

Nun noch einen allgemeinen Blick.

Gott hatte den Menſchen ſo gut geſchaffen, als Dieſer hatte geſchaffen werden können. Allmacht und Allwiſſenheit konnte dieſer nicht erlangen, und mithin war er fehlerhaft. Das konnte er nicht wiſſen, und überhaupt konnte er ſich, ohne Erfahrung, keinen Begrif von Fehler, von Schaden, von Uebel machen. Sehr wichtig aber war es, ihn ſolches zu lehren.

Mit Worten war es ſchlechterdings unmöglich. Worte können Begriffe wiederrufen, daſeyende Begriffe zuſammenſezzen; aber keine Urbegriffe erzeugen. Alſo war Erfahrung von der ſtrengſten Nothwendigkeit.

Dieſe Erfahrung konnte der Menſch durch Fehler, und zwar nur durch Fehler, erhalten.

Moraliſche Fehler konnten allzugroßen Schaden anrichten, und doch nicht belehren; weil die Strafe zweifelhaft iſt, und mehrentheils nur ſpät erfolgt.

Weil der Menſch nothwendig fehlerhaft war, konnte er die Unſterblichkeit auf Erden nicht erlangen; Arbeit war ihm in vieler Rükſicht nothwendig.

wendig. Menſchen mußten einander untergeordnet ſeyn, wenn eine Geſellſchaft ſtatt finden ſollte. Schmerzen waren unvermeidlich.

Gott konnte das alles dem Menſchen geradezu ankündigen; das wäre ganz unnüz geweſen. Er konnte aber auch, um höhere Abſichten zu erreichen, eine andre Wendung nehmen, die, ohne die Dinge zu ändern, ihnen nur ein ander Anſehn gäbe.

Deswegen ſezt Gott den Menſchen gleich in einen Zuſtand, der ihm nicht beſtimmt zu ſeyn ſchien, weil er ſich darin nicht behauptet haben würde; damit eine auffallende Veränderung vorgienge, wenn er in ſeinen rechten Stand geſezt werden würde. Dieſe auffallende Veränderung war dem Menſchen nüzlich; dadurch wurde er zur Aufmerkſamkeit auf ſein Betragen, und zur Vorſicht und Behutſamkeit ermuntert.

Der Schöpfer konnte mit Adam ohngefehr alſo reden:

„Ich ſezze dich in einen glüklichen Zuſtand. „Dieſer erfordert aber, wenn du dich darin erhalten willſt, daß du vorſichtig handelſt, und „über deine Begierden herrſcheſt. Verſuche nun

„deine

„deine Kräfte. Unterliegſt du der Prüfung, ſo „biſt du dieſes Standes nicht fähig, und du kannſt „darin nicht verbleiben. Alsdann muß ich dich in „einen andern verſezzen, der deinen Kräften ange„meſſen iſt.„

Warum ſpricht aber Gott nicht ſo zu Adam? Weil Adam dieſe Rede nicht verſtanden hätte.

Wie ſehr aber mußte die Verfügung Gottes nicht Eindruk auf ihn machen. Die Gedanken von Sünde, von Strafe, von Unglük, von Richter, fallen ihm auf die Seele, und ſezzen ihn in ein Erſtaunen, daß ihn nothwendig zur Aufmerkſamkeit, zur Vorſicht reizen mußte.

So ſtelle ich mir die in der Moſaiſchen Geſchichte erzählten göttlichen Verfügungen vor. Ich glaube, daß meine Hypotheſe alle Zweifel auflöſet, die man gegen dieſe Geſchichte erheben kann; und ſie iſt, meines Wiſſens, die einzige, die das leiſtet. Ich glaube nicht, gegen irgend eine deutliche Lehre der Bibel verſtoßen zu haben. Und wenn es mir geglükt iſt, dieſe wichtigen Zweifel aufzulöſen, ſo darf ich denken, dem frommen Chriſten, dem die Schwierigkeiten der heiligen Bücher unangenehme Zweifel machen, einen wichtigen Dienſt geleiſtet zu haben.

Freilich

Freilich wird man, mit übeln Abſichten, durch Verſtümmelung, Auseinanderreiſſen meiner Säzze, Gift daraus ſaugen können. Aber alsdann hat man mich nicht verſtanden, oder nicht verſtehn wollen. Der Verſtändige wird hoffentlich meine wohlgemeinte Bemühung ſchäzzen. Vielleicht werde ich Dank von ihm verdienen.

Drukfehler.

Seite 35 Zeile 6 ſtatt verwandelt, lies: veredelt
— 135 — 7 v. u. lies: ohne unſer Bewußtſeyn
— 216 — 6 von unten, l. nicht aufgelegt
— 239 — 6 als er es jezt l. und es jezt
— 269 — 6 v. u. Möglichkeit l. Unmöglichkeit
— 323 — 11 nüzlich l. möglich
— 364 — 11 l. Die vollkommene Tugend iſt nicht ſo ſelten
— 395 — 15 ſt. erſchrekliches l. ſchrekliches
— 396 — 17 ſt. werde l. würde
— 408 — 4 v. u. ſt. Gutes l. Guts
— 410 — 9 ſt. handelt l. handelte
— 412 — 10 ſt. mich l. mir
— 441 — 4 in der Note l. de bonnes inclinations
— 442 — 15 in der Note l. que ſi l'homme
— 444 — 1 in der N. ſt. integrite l. intégrité.
— 480 — 14 l. einem ſt. einen, und einem ſt. ein

Regiſter.

IV. Buch. Nothwendigkeit des Uebels.

I. Theil. Vom phyſiſchen Uebel.

I. Kapitel. Beweis ſeiner Unvermeidlichkeit — Seite 1
1. Art. Unrechter Gegenſt. der Kraft — — 2
2. — Maaß der Kräfte — 4
3. — Schluß — — 7
4. — Einige Stellen aus Leibniz. Theodicee — 10

II. Kap. Kann nicht irgend eine Kraft das Uebel ababwenden? — — 24
1. Art. Von den phyſiſchen Kräften — — 25
2. — Von den menſchlichen Kräften — 25

Kk 3. Art.

3. Art. Verhältniß d. menſchl. Kräfte zum Uebel — Seite 25
1. Abſchnitt. Kräfte die das Uebel ertrag. — 27
2. — — einſchränken — 28
4. Art. Göttliche Kraft — — 29
III. Kap. Vom moral. Gefühl — 32

II. Theil. Nothwendigkeit des moraliſchen Uebels überhaupt.

I. Kap. Beſtandtheile des moraliſchen Uebels — — 37
1. Art. Unſre Handlungen werden nur durch ihre Folgen zum Uebel — — 40
2. — Das Gefühl v. Recht und Unrecht macht die Moralität unſ. Handlungen aus — — 42

II. Kap. Warum hat der Menſch die Kraft zu ſchaden? — 44

III. Kap. Urſach des mor. Uebels Seite 46
IV. — Mangel an Trieben.
1. Art. Die Menſchen können nicht alle gleiche Triebe haben — — 48
2. — Die Menſchen müſſen nicht immer gleiche Triebe haben — — 50
3. — Der Mangel an Trieben iſt an und für ſich unvermeidlich — 51
4. — Starke Triebe ſind auch ſchädlich — — 52

V. Kap. Unwiſſenheit und Irrthum — — 55
VI. — Eingebungen.
1. Art. Sie ſind unmöglich — 58
2. — — wären ſchädlich — 68

VII. Kap. Von den Triebkräft. — 75
1. Art. Trieb der Kräfte ſelbſt — 76
2. — Mangel und Schaden derſelben — — 79

Regiſter.

3. Art. Untereinanderordnung der Triebe in der menſchl. Natur — Seite 81

4. — Schwachheit des innern Triebes der Kräfte — — 83

5. — Vom Inſtinkt — — 85

6. — Natur deſſelben — — 88

7. — — ſie beſteht in der Organiſation — 90

8. — Inſtinkt und Vollkommenheit — — 93

9. — Kann der Menſch Inſtinkt haben; und wäre er ihm vortheilhaft? — — 95

10. — Einige Ideen von Herder — — 97

11. — Der Inſtinkt kann nicht eine Wirkung des Bedürfn. seyn — 103

12. Art.

12. Art. Einige Geſezze, nach welchen der Inſtinkt ausgetheilet iſt — Seite 106
13. — Beobachtungen, die ſolches beſtätigen — 109
14. — Nachahmung — — 112
15. — Gewöhnung — — 115
16. — Bedürfniſſe und Gefühle — 116

III. Theil. Wirkungskraft des Verſtandes.

I. Kap. Beſtimmung der Frage — 121
II. — Hat der Verſtand eine eigne Kraft?
1. Art. Von den verſchiednen Verſtandeskräften — 125
2. — Von dem Vermögen Ideen zu empfangen — 126
3. — Beobachtungen — — 128
4. — Imagination und Gedächtniß — — 131
5. — Bemerkungen — — 132
6. — Ein Einwurf — — 135

7. Art. Revolution der Vorſtellungen — Seite 138
8. — Beſtätigende Erfahrungen — — 140
9. — Ein beſonderes Beiſpiel — 142
10. — Folgerungen — — 144
11. — Erklärung eines Phänomens — — 146
12. — Fernere Erklärung — 149
13. — Von den Vorurtheilen — 152
14. — Worin die Imagination und das Gedächtniß beſtehn — — 154
15. — Worin beſteht die Kraft der Vorurtheile — 155
16. — — in der Verbindung der Ideen — 157
17. — Ein Beiſpiel — — 158
18. — Die Vorurtheile beruhn auf Wahrheit — 161
19. — Verwöhnung an Vorſtellungen — — 163
20. — Von der Vergeſſenheit — 165

21. Art. Das Erinnerungs-vermögen iſt ver-muthlich paſſiv. Einwürfe und Be-antwortungen Seite 166
22. — Von der Aufmerkſamk. — 169
23. — Sie hängt nicht von unſerm Willen ab — 170
24. — Die Gegenſtände rei-zen ſie — — 173
25. — Einwürfe — — 174
26 — Eigne und erborgte Reize der Gegenſt. — 179
27. — Erklär. dieſes Phän. — 181
28. — Die Triebe erwekken die Aufmerkſamkeit — 184
29. — Die Aufmerkſ. iſt paſſiv — 186
30. — Eine Frage — — 187
31. — Erklär. Erſte Hypotheſe — 188
32. — — andere Hypotheſe — 190
33. — Eine Urſach der Neu-begier — — 193

34. Art. Reſultate der Beobachtungen über die Aufmerkſamkeit Seite 196
35. — Von dem Verſtande — 197
36. — Aufmerkſame Betrachtung. Wiz — 200
37 — Einfluß der Leidenſch. auf die Urtheile — — 206
38. — Einfluß der Vorurtheile und Syſteme auf die Urtheile — — 208
39. — Einfluß des Willens auf Denken und Urtheil — — 209
40. — Schlüſſe aus dieſen Beobachtungen — — 212
41. — Fernere Beobachtung — 215
42. — Ein Einwurf und deſſen Auflöſung — 221

III. Kap. Ob der Verſtand unſer Betragen beſtimmen kann — — 222
1. Art. Erſte Frage — — 223

2. Art. Zweite Frage — Seite 226
3. — Willen und Einwilligung — — 231
4. — Dritte Frage — — 243
5. — Einwurf. Die Vernunft ſiegt zuweilen — 247
6. — Schluß — — 251

IV. Kap. Hofnung für die Zukunft — — 254
1. Art. Stuffen der Geſchöpfe — 255
2. — Stuffen der Menſchheit — 257

V. Kap. Ueberſicht des III. Th. des IV. Buchs — — 260

VI. Kap. Betrachtungen über die Freiheit.
1. Art. Was thut die Frage von der Freiheit zur Unterſuchung der Frage vom Uebel — — 262
2. — Wie man die Freiheit angreifen und vertheidigen kann — — 266

3. Art. Der Saz vom zureichenden Grunde thut nichts zu der Frage von der Freiheit — Seite 270
4. — Wie meine Betrachtungen anzugreifen ſeyen — — 271
5. — Welche ſind die Mittel in der Frage von der Freiheit zur Wahrheit zu gelang. — 273
6. — Woher kommt der Begrif von Freiheit — 276
7. — Zweite Frage. Was wird aus der Moralitåt und Imputat. — 281
8. — Dritte Frage. Wo bleiben Strafen und Belohnungen — — 284
9. — Rechtmåßigkeit der willkůhrl. Strafen — 287
10. — Vergleichung des Syſtems von der Frei-

heit

heit mit dem Syſtem des Mechanismus Seite 290

11. Art. Das Syſtem der Freiheit iſt für die Güte Gottes gefährlicher als das Syſtem des Mechanismus — — — 292

12. Art. Vierte Frage. Hebt der Mechanismus nicht alle Moralitåt auf — — 294

IV. Theil. Daß das moraliſche Uebel unvermeidl. iſt.

I. Kap. Ueberſicht des vorhergeh. — 297

II. — Nothwendigk. d. Gefühle — 302

1. Art. Worin die Glükſeligkeit oder der Genuß beſteht — — 303

2. — Nothwendigk. des Gefühls zum Genuß — 320

3. — Nothwendigkeit der Bedürfniſſe — — 321

4. — Folgerungen — — 322

5. Art.

5. Art. Von den geiſtigen Gefühlen — — Seite 325

III. Kap. Nothwendigkeit der Leidenſchaften — — 326

IV. — Die Leidenſchaften müſſen ſtark ſeyn — — 329

V. — Die Leidenſchaften ſind nothwendig, und mithin das moral. Uebel — 348

VI. — Korrektive der Leidenſch. — 349

1. Art. Macht der Zeit wider die Leidenſchaften — 352

2. — Macht der Leidenſchaften gegen die Leidenſchaften — — 353

Schluß des zweiten Bandes — — 354

1. Anhang. Einige Stellen aus verſchiedenen Schriften — 356

2. Anhang. Ueber die Lehre vom Teufel — — — 385

3. Anhang. Vom Fall Adams — — 405.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Villaume, Peter, 1746-1825

Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels

Bd.: Zweiter Band

Leipzig 1785

Ph.sp. 895 b-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044646-3
VD18 90613775